T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

WİLLİAM LANE CRAİG'İN KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANI

Yüksek Lisans Tezi

BEYZA NUR GÜLER

İstanbul, 2020

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

WİLLİAM LANE CRAİG'İN KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANI

Yüksek Lisans Tezi

BEYZA NUR GÜLER

DANIŞMAN: PROF. DR. HÜLYA ALPER

İstanbul, 2020

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Beyza Nur Güler
Ana Bilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Hülya ALPER
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Ağustos 2020
Anahtar Kelimeler	: William Lane Craig, Kelâm Kozmolojik Argümanı, Hudûs, Big Bang

ÖZET

İsbât-ı vâcib delillerinin önemli bir parçasını kozmolojik delil ailesi oluşturmaktadır. Kozmolojik delil ailesinde karakteristik özelliğiyle dikkat çeken delil, hudûs delilidir. Nazarî düşünce geleneğinde hem kelâmcıların hem de filozofların katkıda bulundukları hudûs delilinin, soyut düşüncelerden ziyade evrenin işleyişine ve gözleme dayanıyor olması delilin her dönem gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Hudûs delilin kelâm literatüründe taşıdığı anlam ve felsefî zemin delilin, tarihî süreçteki gelişiminin ortaya koyulmasıyla kavranabilir.

Hudûs delili tarihî sürecin her döneminde yeni gelişmelerin de eklenmesiyle sistematik bir form kazanmıştır. Ancak son yüzyılda kelâmcılar dışında Hristiyan teolog William Lane Craig ilk bakışta hudûs delilinin bir formu olarak değerlendirilebilecek bir argüman geliştirmiştir. Kelâm kozmolojik argümanı şeklinde isimlendirilen bu argüman hudûs delilinin modern fizikteki gelişmelerle ve zaman felsefesiyle harmanlanmış hâlidir. Argüman özellikle ateist ve Hristiyan teologlar tarafından dikkatlice takip edilmiş, yöneltilen eleştirilerle spekülatif ve polemik tartışmalar içeren metinler gündeme gelmiştir.

Bu tez hudûs delilinin kelâmcılar tarafından tarihi süreçteki gelişimlerini ve delilin ulaşmış olduğu son halinin William Lane Craig tarafından kelâm kozmolojik argümanına nasıl evrildiğini ortaya koymaktadır. Kelâm kozmolojik argümanı iki öncül ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Craig, argümanın birinci öncülünü günlük hayattaki tecrübelerimize dayanan nedensellik ilkesiyle desteklemektedir. Evrenin bir

başlangıcının olduğunu, ikinci öncülle ispatlamayı amaçlayan Craig, bu savı için felsefî ve bilimsel argümanlar kullanmaktadır.

Tezin birinci bölümünde hudûs delilinin tarihî süreçteki gelişimi ele alınmış, özellikle kelâmcıların delili getirdikleri son nokta tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümünde ise Craig'in kelâm kozmolojik argümanı detaylarıyla incelenmiş, argümanın hudûs deliliyle arasındaki temel felsefî farklar ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Genel perspektifte hudûs deliline, özelde ise kelâm kozmolojik argümanına yöneltilen eleştirilere ise tezin üçüncü bölümünde yer verilmiştir.



GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Beyza Nur Güler
Field	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Kalam
Supervisor	: Professor Hülya ALPER
Degree Awarded and Date	: Master – August 2020
Keywords	: William Lane Craig, Kalam Cosmological Argument, Hudûs, Big Bang

ABSTRACT

Cosmological evidence family constitutes an important part of the proofs of Isbat-i wajib. The hudûs evidence it is an evidence that draws attention with its characteristic feature in the cosmological evidence family. In the tradition of theological thought, both theologians and philosophers contributed to the hudûs argument. The fact that the hudûs evidence is based on the functioning of the universe and observation rather than abstract thoughts has caused the evidence to come up in every period. The way to comprehend the meaning and philosophical ground of hudûs evidence in the theological literature is possible by revealing the development of the evidence in the historical process. The hudûs evidence has gained a systematic form with the addition of new developments in every period of the historical process.

However, in the last century, apart from theologians, the Christian theologian William Lane Craig has developed an argument that can be regarded as a form of hudûs evidence. The evidence that named as the kalam cosmological argument, is a blend of the hudus evidence with the developments in modern physics and the philosophy of time. The argument has been carefully followed by atheists and Christian theologians, and texts containing speculative and polemical debates have come up with criticism.

This thesis reveals the development of the hudus evidence by the theologians in the historical process and reveals how the final version of the argument evolved into the theological cosmological argument by William Lane Craig. The Kalam cosmological argument consists of two premises and a conclusion. Craig supports the

first premise of the argument with the causality principle, which is based on our daily experience. He aims to prove that the universe had a beginning with the second premise by using two philosophical and two scientific arguments for this argument.

In the first part of the thesis, the historical development of the hudus evidence is discussed. Especially the last point of evidence which the mutakallims brought the it was tried to be determined. In the second part, Craig's kalam cosmological argument was examined in detail, and the main philosophical differences between the argument and the hudûs evidence were tried to be revealed. In the third part of the thesis, the hudus evidence is given in general perspective. In particular, criticisms which directed to the kalam cosmological argument are examined.



ÖNSÖZ

İsbât-ı vâcib delilleri içerisinde karakteristik bir yapıya sahip olan hudûs delilinin günümüz anlam dünyasına uyarlanmış bir formu olan kelâm kozmolojik argümanı, detaylı bir şekilde ele alınması gereken önemli bir tanrı kanıtlamasıdır. Kelâm kozmolojik argümanının kelâm literatüründe dayandığı kökler, argümanın öncüllerini ve argümana yöneltilen eleştiriler bu tezde bir bütün olarak incelemeye gayret edilmiştir. William Lane Craig'in argümanı kurgulayış tarzı, kullandığı bilimsel ve felsefî argümanlar, âlimlerimizin emaneti olan ilmî mirası günümüz anlam dünyasına taşıma noktasında örneklik teşkil etmektedir. Bu sebeple William Lane Craig'in kelâm kozmolojik argümanı yan argümanları ile birlikte işlenmiş, hudûs deliliyle paralellik gösterdiği ve ayrıştığı noktalar belirlenmiştir.

Tezimi tamamlarken kendilerinden fazlasıyla istifade ettiğim hocalarımı ve bana tez sürecimde yardımcı olan dostlarımı anmayı yerine getirilmesi gereken zevkli bir borç olarak görüyorum. Öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Hülya ALPER'e tez konusunun belirlenmesinde ve tez sürecimde desteğini hiç esirgemediği, hoşgörü ve sabırla karşılaştığım zorlukların üstesinden gelmeme yardımcı olduğu için minnettarım. Yine tez jürisinde yer alan Doç. Dr. Mehmet BULĞEN ve Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ hocalarıma çalışmalarımı okudukları ve önemli önerilerde bulundukları için teşekkür ederim.

Son olarak eğitim hayatım boyunca maddî manevî tüm imkânlarını seferber eden ve beni her daim destekleyen muhterem annem, babam ve kardeşim ile tez sürecime başından sonuna kadar tanıklık eden, yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli dostlarım Ceylan SEYİDOĞULLARI ve Sümeyye YANILMAZ'a teşekkürü bir borç biliyorum.

Nihaî şükür ise yardım ve tevfîkin asıl kaynağı olan Yüce Rabbime aittir.

Beyza Nur GÜLER

Üsküdar, 2020

İÇİNDEKİLER



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

a.mlf. : Aynı müellif

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

d.n. : Dipnot

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

İFAV : Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

krş. : Karşılaşşırınız

m. : Mîlâdî

m.ö. : Mîlâttan önce

No. : Numara

s. : Sayfa

sy. : Sayı

thk. : Tahkik eden

tsh. : Tashih eden

t.y. : Basım tarihi yok

y.y. : Basım yeri yok

v. : Vefat tarihi

vb. : Ve benzeri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu Ve Amacı

Kelâmcıların, büyük bir titizlikle ele aldıkları itikadî meseleler içerisinde isbât-ı vâcib konuları büyük bir önemi haizdir. Zira itikadın temelini oluşturan tanrı tasavvuru, tabiatıyla kelâmcıların eserlerinde önceledikleri konuların başında yer almaktadır. Konunun taşıdığı ehemmiyetin farkında olan âlimlerimiz, literatürde geniş bir yere sahip olan hudûs deliliyle gözlemlenilen âlem üzerinden tanrıya ulaşmayı bir metot olarak seçmişlerdir. Onların bu hassasiyetleri yüzyıllar boyunca hudûs delilinin gelişimine ve muhatap kitlesinin artmasına imkân tanımıştır. Öyle ki kelâmcılar, benimsedikleri tanrı tasavvuruyla zıt bir yapıda olan, materyalist bir niteliğe sahip atomculuğu, kendi evren-tanrı tasavvurlarını destekler formda kullanmışlardır. Onlar tanrı tasavvurlarına bağlı bir şekilde atomculuğu kendi evren tasavvurlarına hizmet eder bir hale dönüştürmüşlerdir. Günümüzde William Lane Craig hudûs delilinden ve bilhassa Gazzâlî'den faydalanarak geliştirdiği kelâm kozmolojik argümanıyla, hudûs deliline yeniden modern fizik alanıyla desteklenmiş bir formu giydirmiş, bir bakıma geçmişte kelâmcıların çizgisini devam ettirmiştir.

Hudûs deliliyle olan bağlantı noktasında ele aldığımız William Lane Craig, Amerikalı bir analitik filozoftur. 1949 yılında doğan Craig, evrenin bir başlangıca sahip olması üzerinden geliştirdiği tanrı kanıtlamasıyla ilgili birçok eser vermiş ve bilhassa "The Kalam Cosmological Argument" adlı çalışmasıyla meşhur olmuştur.

Hristiyan teologlar ve ateistler tarafından büyük ilgi gören kelâm kozmolojik argümanına hak ettiği değeri vermek ve hudûs deliliyle kesiştiği ve ayrıştığı noktaları belirlemek aslında en çok kelâmcıların dikkati celbini gerektiren bir meseledir. Her ne kadar dünyanın giderek küçüldüğü, herkesin bilgiye ulaşmak kolayca uğraştığı bir çağda yaşıyor olsak da Craig'in, hudûs delilinin ruhunu yakalayıp yakalayamadığı ancak kelâmcıların çalışmalarıyla tespit edilebilir.

Tüm bunlar dikkate alınarak çalışmanın birinci bölümü hudûs delilinin başlangıçtan günümüze kadar nasıl evrildiğini ortaya koymaktadır. Burada delilin üzerine inşa edildiği felsefî zemin ve varlık anlayışının zaman içerisinde hudûs delilini nasıl şekillendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tanrı-âlem ilişkisinin temelini oluşturan delilin tarihî süreç içerisinde, kelâmî perspektifte, yaratan tanrı-yaratılan âlem anlayışından hiçbir zaman uzaklaşmadığını vurgulamak gerekir. Özellikle delilin cevher-araz teorisiyle ispatlanmaya çalışılmasıyla hudûs delilinin

istidlâli daha çok evrende gözlemlenilen değişimler üzerinden şekillenmektedir. Böylece tanrı-âlem ilişkisinin bir parçası olan insan, sürekli bir yaratmaya muhatap olmaktadır

Güçlü temellere sahip hudûs delilinin aslında en önemli özelliği tanrı, âlem ve insan ilişkisini çelişkiden uzak, tutarlı bir düzleme oturtmasıdır. Metafizik temellere dayanan hudûs delili, gözlemlenilen evren ile desteklendiğinden fizik alanındaki gelişmelere açık bir yapıdadır. Bu yapısı, özellikle müteahhirûn dönemi kelâmcılarının hudûs deliline büyük bir katkı yapmasını mümkün kılmıştır. Nitekim tezin birinci bölümünde kronolojik sıra gözetilerek hudûs delilinin başlangıçtan günümüze kadarki gelişimi detaylı bir şekilde açıklanmaya gayret gösterilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise William Lane Craig'in iki öncül ve bir sonuçtan oluşan argümanı, içerdiği destekleyici kanıtlarla birlikte detaylı bir biçimde aktarılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ayrıntılandırılan argüman, ilk bakışta kurgusunun anlaşılırlığıyla basit bir görüntüye sahiptir. Ancak argümanın içerdiği zaman felsefesi, Standart Büyük Patlama teorisi, Entropi yasası[1], matematiksel sonsuzluk gibi konular, ilk anda uyanan basitlik hissini yok etmektedir. Argümanını "kelâm kozmolojik argümanı" şeklinde isimlendiren Craig, bir tanrı kanıtlaması olan tezinde müslüman kelâmcılardan ve filozoflardan oldukça fazla yararlandığını belirtmektedir.

Esasen Craig'in, argümanını bu şekilde isimlendirmesi yanında argümanında Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi İslâm düşünce geleneğinde yer tutan önemli isimlere referansta bulunması, argümanın hudûs deliliyle olan benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulmasını yukarıda da işaret edildiği üzere gerekli kılmaktadır. Bu sebeple çalışmanın ikinci bölümünde kelâm kozmolojik argümanı ayrıntılarıyla ele alınırken, argümanın hudûs deliliyle ayrıştığı noktaların belirlenmesine gayret gösterilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise genel perspektifte hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, özelde ise kelâm kozmolojik argümanına yapılan itirazlar konu edinilmektedir. Hudûs deliline yöneltilen itirazların büyük bir kısmı İslam filozofları tarafından ileri sürülmüştür. Özellikle kelâmcıların hem zât hem de zaman bakımından âlemin hudûsunu savunması filozofların itiraz ettiği temel konudur. Zira filozoflar

[1] Entropi yasası şeklinde isimlendirilen yasa, termodinamiğin ikinci yasasıdır. Entropi yasası, evrenin en temel yasalarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu yasaya göre evrende düzensizlik sürekli olarak tek yönlü bir şekilde artmaktadır. Tarih boyunca teistler ile ateistler arasında süregelen evrenin ezelî ve ebedî olup olmadığına dair tartışmalar açısından bu yasanın önemli bir yeri vardır. Ayrıca entropi yasası, kelâm kozmolojik argümanı dışında din felsefesinin önemli meselelerinden olan "tasarım kanıtı" ve "mucize sorunu" başlıkları göz önünde bulundurularak ele alınması gereken bir konudur.

Allah'ın, âlemi yalnızca zât bakımından öncelediğini, dolayısıyla Allah ve âlem arasında zaman bakımından bir öncelik sonralık ilişkisine rastlanmayacağını ileri sürmektedirler. Aslında hudûs deliline yaklaşım tarzlarında görüldüğü üzere kelâmcıların ve filozofların tanrı tasavvurunda farklılıklar bulunmakta ve bu durum delilin değerlendirilmesinde açığa çıkmaktadır.

Kelâm kozmolojik argümanına yöneltilen itirazlara gelince bunlar içerik ve metot açısından farklılık göstermektedir. Çağdaşı birçok farklı isim tarafından eleştirilen Craig, bazı hususlarda geçerliliğini ispatlasa da özellikle tanrının ezelîliği meselesinde hudûs delilinden ve kelâmcıların tanrı tasavvurundan uzaklaşmaktadır. Bu çalışmada William Lane Craig'in kelâm kozmolojik argümanı onun kelâm ilmindeki felsefî alt yapısı, içeriği ve ona yöneltilen itirazlar bir bütün halinde incelenmeye çalışılmış, hudûs deliliyle arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların açığa çıkmasına gayret gösterilmiştir.

2. Araştırmanın Yöntemi Ve Kaynakları

William Lane Craig, analitik felsefede ilerlemiş bir teolog ve filozof olduğundan kelâm kozmolojik argümanının kanıtlanması hususunda birçok dil çözümlemesi yapmakta pek çok bilimsel veriler kullanmakta ve böylece farklı alanlardan argümanını desteklemektedir. Bu sebeple kelâm kozmolojik argümanı, metafizik ve modern fiziğin konularını içeren girift bir metindir. Crag, iki ana öncül ve bir sonuçtan oluşan argümanı delillendirirken alt öncüllere başvurmuş, gerekli gördüğü hususlarda hudûs deliline ve Gazzâlî'ye atıfta bulunarak konunun bütünlüğünü sağlamıştır. Bu çalışmada öncelikle İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan hudûs delili ele alınarak serimlenmiş, kelâm kozmolojik argümanı detaylandırılarak incelenmiş, yer yer argümanın hudûs deliliyle olan benzerlik ve farklılıklarına değinilmiştir. Ayrıca argümana yöneltilen eleştiriler konusunda problemleri çözüme kavuşturmak amacıyla çözüm arayışlarına gidilmiş ve fikir yürütülmüştür.

Craig'in kelâm kozmolojik argümanının hudûs deliliyle birlikte ele alınması noktasında yapılacak çalışmalarda araştırmacının karşılaştığı bir takım zorluklardan söz edilmelidir. Bu zorluklardan öncelikle zikredilmesi gereken; genel olarak kelâm kozmolojik argümanının yapısıyla ilgilidir. Zira içerik olarak birçok farklı alandan kanıtlara yer verilmesiyle argüman oldukça hibrit bir yapıya dönüşmüştür. İlk olarak matematik alanındaki sonsuzluk anlayışı ve onun tarihsel süreçte evrilmesine yer verilmiştir. Daha sonra zaman teorilerine ve zaman felsefesine değinilmiş, evrenin

genişlemesi, entropi yasası gibi konularla argüman güçlendirilmiştir. Dolayısıyla kelâm kozmolojik argümanı, bahsi geçen meseleler üzerinden fikir yürütüldüğü için bu alanlarda belli bir hâkimiyeti gerekli kılmaktadır. Söz konusu sonsuzluk kavramı, ardışık dizilerin gerçek sonsuz olup olmaması ve zaman teorileri gibi konular, argümanda oldukça soyut bir zeminde ele alınmıştır. Aynı şekilde argümanın bu noktalarına yöneltilen itirazların da yine soyut bir düzlemde analiz ve çözümleme yapmaları bahsedilmesi gereken zorluklardan biridir.

Aynı zamanda argümanın hudûs deliliyle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi, farklı dil ve üslup problemlerini de beraberinde getirmektedir. Bu noktada hudûs delilinin ve ona yöneltilen eleştirilerin kelâm literatüründeki ana kaynaklardan edinilen bilgilerle aktarılması gerekmektedir. Bununla birlikte konunun kelâm kozmolojik argümanı kısmına geçildiğinde modern fizik konularının metafizikle harmanlanması, çalışmada üslup problemine sebebiyet vermektedir. Dahası kaynakların büyük bir çoğunluğunun İngilizce olması hasebiyle kaynağa ulaşım problemi zikredilmesi gereken bir diğer zorluktur.

Bu çalışmada öncelikle hudûs delilinin kelâm ilmi içerisindeki temellerine, delilin gelişimine yer verilmiştir. Hudûs delilinin tarihsel süreçte farklılaşan kısımları görüş sahibi âlimlerimiz üzerinden ortaya konulmuştur. Daha sonra kelâm kozmolojik argümanının oluşumu ve isimlendirilme süreci William Lane Craig'in ifadeleri doğrultusunda işlenmiştir. Kelâm kozmolojik argümanında farklı alanlardan örneklerle açıklanan öncüller, kapalı ifadelerden uzak bir üslupla incelenmiştir. Aynı zamanda argümana yöneltilen eleştirilere yer verilerek argümanın zayıf ve güçlü yanları ortaya çıkarılmıştır.

Bu çalışmada hudûs delilinin bir formu olarak incelenen kelâm kozmolojik argümanı, William Lane Craig'i 2009 yılındaki yayını baz alınarak işlenmiştir. Bunun sebebi 2009 yılındaki yayının diğer kaynaklardaki bilgileri kapsamasıdır. Aslında günümüz güncel konuları arasında değerlendirilen kelâm kozmolojik argümanı ilk olarak 1979 yılında Craig tarafından müstakil bir eser olarak telif edilmiştir. Craig'in *The Kalam Cosmological Argument* isimli eseri tezimizin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Craig'in konuya ilişkin *The Existence of God And The Beginnig of The Universe* adlı makalesi konunun detaylandırılması noktasında başvurulan bir diğer kaynaktır. Aynı zamanda Craig'in argümanına yöneltilen eleştirilere kaynaklık etmesi bakımından *Reasonable Faith* isimli eserinden kısmi oranda yararlanmaya gayret gösterilmiştir.

Bunların haricinde çalışmanın sac ayaklarından bir diğerini oluşturan hudûs deliline birçok eser kaynaklık etmektedir. Zira hudûs deliline ilk dönemde yer veren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) gibi âlimlerin görüşleri için Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'*si, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm'*ü ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal'i* gibi temel eserlerden yararlanılmıştır. Diğer taraftan hudûs delilinin teşekkül, sistemleşme ve yeni ilm-i kelâm dönemlerindeki gelişimi âlimlerimizin kendi eserleri esas alınarak işlenmiştir.[2]

Tüm bunlar birlikte âlimler ve bu eserlerle ilgili yazılan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin (DİA)* maddeleri de göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca Ulvi Murat Kılavuz'un *Kelâmda Kozmolojik Delil* isimli matbu eserinden de büyük ölçüde istifade edilmiştir.

Hudûs deliline ve kelâm kozmolojik argümanına yöneltilen eleştirilerin müstakil başlıklar altında sınıflandırılarak ele alındığı üçüncü bölümünde ise itirazları yönelten âlim ve filozofların görüşleri, kendi eserleri esas alınarak ortaya konulmaya gayret gösterilmiştir.[3] Kaynak olarak kullanılan pek çok eser bulunmakla birlikte öncelikle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*'si, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198), *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille'si;* özel olarak kelâm kozmolojik argümanına itirazların dile getirildiği J. I. Mackie'nin (1917-1981) *The*

---

[2] Bu eserler şunlardır; Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilafü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden, 1980); a.mlf., el-*Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (Londra: Müdiru'l Merkezi's-Sekâfi'l İslamî, 1955); Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, 2001); Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Beyrut: Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957); Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (*İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013); Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018); a.mlf.; *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları. 2012); Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Büdeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşe'etü'l-Me'ârif, 1969); a.mlf; *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009); Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li'Turas, 1992); Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993); Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (şerhu'l-Akâid),* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016); İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

[3] Bu eserler şunlardır; Ebu'l-Hayr Hasan b. Süvar b. Behrâm, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî İle Kelâmcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması", çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları* 2/2 (2004); J. I. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982); İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013); İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille* (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998); İbn Rüşd, *Kitâbü Faṣli'l-maḳâl ve taḳrîru mâ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḥikme mine'l-ittiṣâl* (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997); David Hume, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995); David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Hackett: Indianapolis, 1993).

Miracle of Theism'i zikredilebilir. Aynı zamanda konuyla ilgili müstakil eserlerden, tezlerden ve makalelerden yararlanılmıştır.



I. BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANININ İNŞASI

A. KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANININ BİR FORMU OLARAK HUDÛS DELİLİ

Kozmolojik deliller ailesi içerisinde yaygın olarak kullanılan hudûs delili, kelâm ilminin önemli tanrı kanıtlamalarından biridir. Nitekim kelâm ilminin ortaya çıkışından bugüne kadar birçok kelâmcı, hudûs delili ile ilgilenmiştir. Âlemin hudûsunu ispatlamak için cisim, cevher, araz, hareket, sükûn, birleşme, ayrışma gibi aslında fizik alanının konusu olan meseleleri de derinlemesine inceleyen kelâmcılar, tanrı kanıtlamalarını, tanrı-evren üzerinden geliştirdikleri çeşitli yaklaşımlarla temellendirmiştir. Zaten hudûs delilinin iki temel kavramı, kadîm bir varlık olarak tanrı ve onun dışında kalan her şey anlamında hâdis[4] olan âlemdir. Kelâmcılar, evrenin anlamının, ancak zorunlu bir varlık fikriyle açıklanabileceğinin bilincindedirler. Bu noktada özellikle âlemin hâdis oluşu ve var olmak için bir muhdise olan ihtiyacı onların ilgilendiği temel konulardan biridir.[5]

Zamanla fizik, astronomi, mantık ve felsefî birikimin harmanlanmasıyla giderek zenginleşen hudûs delili William Lane Craig'in yeniden yorumlamasıyla gelişmeye ve geçerliliğini sürdürmeye devam etmektedir. Tabii Craig'in hudûs deliline nasıl bir katkı yaptığı sorusunun gerçekçi ve doğru cevabını ortaya koymak için öncelikle tarihten günümüze delilin gelişim seyrini takip etmek gerekmektedir.

---

[4] "Hâdis" "sonradan olma", aynı kökten türetilmiş olan "muhdes" ise "sonradan var edilmiş" anlamındadır. Bu anlamlarına ilave olarak "önceden yok iken sonradan olma", "yoktan var edilme" anlamları yüklenerek terimleştirilmiş; bunların mukabilinde ise "önce olan" anlamı yerine "öncesi olmayan" anlamı yüklenerek "kadîm" kelimesi kelâmda terimleştirilmiştir. İbn Fûrek, *el-Ḥudûd fi'l-uṣûl* (Beyrut: Dâru'l-Garb'i-İslâmî, 1999), 83; Cağfer Karadaş, "Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006), 216.

[5] Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilafü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden, 1980) , 2/ 571; a.mlf., el-*Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (Londra: Müdiru'l Merkezi's-Sekâfi'l İslamî, 1955), 6; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, 2001), 25.

Böyle bir gerekliliği göz önüne alarak burada vahyin iniş sürecinden itibaren delilin tarih içindeki yolculuğu izlenilmeye çalışılacaktır. Kâinata bakış açımızı ve evreni algılama tarzımızı biçimlendiren Kur'ân-ı Kerîm'de, âlemin hâdis olduğuna yönelik direkt bir âyet bulunmasa da aslında yaratılışa ve yaratılışın mahiyetine yönelik açıklamaların yer verildiği[6] âyetlerin, hudûs delilinin oluşumuna zemin hazırladığı söylenebilir.[7] Aslında Kur'ân-ı Kerîm'de direkt âlemin hâdis oluşundan değil de âlemdeki değişim ve dönüşümden bahsedilmesiyle hudûs deliline işaret edilmiş olmaktadır. Zaten yaratılış ile ilgili âyetler ve bu algılama tarzıyla geliştirilen tanrı kanıtlamaları aynı ontolojik kurgunun bir parçasıdır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlerle birlikte çok daha fazla insanın İslâmiyet ile şereflenmesi sonucunda sahip olunan kültürel zenginliklerle beraber fıkha ve inanca yöneltilen sorular da artmıştır.[8] Dolayısıyla hicri ikinci asra gelindiğinde müslümanlar, sahip oldukları inancı savunmak ve ispatlamak gayesi ile kelâmî delillerin ilk formunu oluşturmaya başlamışlardır.

Felsefî mirasa sahip Harran'da doğması kuvvetle muhtemel olan[9] Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), âlemin varlığını cevher ve arazlarla açıklamıştır. Cevher ve

---

[6] "Kur'ân-ı Kerîm'de elli iki yerde *halk* (خلق) kelimesi, iki yüzü aşkın yerde ise türevleri geçmektedir. Yaklaşık elli âyette göklerin ve yerin yaratılışından, yüz âyette insanın yaratılışından, elliye yakın âyette genel anlamda yaratmadan söz edilir. Diğer âyetlerde gece, gündüz, ay, güneş, bitki, hayvan, melek, cin, şeytan, hayat, ölüm, öldükten sonra dirilme gibi varlık ve olayların yaratılışıyla Câhiliye devrinde tanrı yerine konan putların hiçliği bağlamında halk kavramı kullanılmıştır." Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324; Halk kavramı Allah'a mahsus olarak kullanılır. Dinî terminolojide bu kavram "yaratmak, yoktan var etmek" şeklinde tanımlanmaktadır. "Allah bir şeyi halketti" denildiğinde bu cümlenin, "Yokken var etti" mânasına kullanıldığı ifade edilmektedir. (İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: 1391), 388-389.) Birçok âyette insanın, kâinatın yaratılışında bulunan hikmetten, yaratılışın mahiyetinden bahseden Allah Teâlâ, âyetler üzerinden tefekkür etmeyi bizlere emretmiştir. Konuyla ilgili bakılabilecek âyetler: el-Alak 96/1-2; Meryem 19/67; ez-Zümer 39/6; Kâf 50/6-11; el-Fâtır 35/11; en-Necm 53/46; es-Secde 32/7-9; el-Mü'minûn 23/12-14; er-Rûm 30/20; el-Hac 22/5.

[7] Fahreddin er-Râzî dönemine kadar kelâmcıların büyük bir çoğunluğu yaratılışa dair âyetlerin âlemin hudûsu konusunda açık bir naklî delil olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak hudûs delilini özellikle imkân ve hudûs kavramları zemininde yeniden yorumlayan Fahreddin Râzî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de âlemin hudûsu ve kıdemi tartışmasına cevap niteliğinde açık bir âyet bulunmamaktadır. Ona göre hudûs-kıdem meselesi aklî çıkarımları gerektiren zor bir mevzudur. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhi*, nşr. Ahmed Hicâzî Es-Sekkā (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1987), 4/39; Yunus Emre Çil, *Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 84.

[8] Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz yayıncılık 2007), 21.

[9] Mustafa Öz, "Ca'd b Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542.

arazların ise hâdis olduklarını dile getirerek âlemin hudûsuna değinen Ca'd b. Dirhem, cevher ve araz metoduyla âlemin hudûsunu açıklayan ilk isim olarak bilinmektedir. Ca'd b. Dirhem'in çağdaşı olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ve Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi âlimler ise âlemin hudûsuna dair farklı yaklaşımlarla açıklamalar yapmışlardır. Ebû Hanîfe, âlemde var olan değişim ve dönüşümün sürekli olduğundan ve bu değişimlerin mutlaka hikmetli ve alîm bir zâtın yaratmasıyla mevcûd olabileceğinden bahsetmiştir. Ona göre her bir değişim mutlak mânada bir değiştiriciyi işaret etmektedir. Ebû Hanîfe'nin açıklamaları incelendiğinde kullandığı metot itibariyle ilk dönem kelâmcıları ile ortak bir paydada yer aldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe, âlemde bulunan değişimin, onun hudûsuna delalet ettiğini söylemiştir. Bu değişimin kendiliğinden olamayacağını belirtmiş ve bir ihdas edenin gerekliliğine işaret ederek örneklerini bu kurgu üzerinden vermiştir. Ebû Hanîfe'ye göre boş bir arazide, kimse bulunmaksızın bir binanın var olabileceğini öne süren kişi akıl dışı davranmaktadır.[10]

Esasen kelâm ilminin başlangıç döneminde benimsediği varlık anlayışı, girişte işaret ettiğimiz gibi, her şeyin bir yaratıcısı olduğu düşüncesi üzerinden yaratan olarak *tanrı*, yaratılan olarak *âlem* şeklinde genel bir ayrım ile belirlenmişti. Bununla birlikte Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının dînî düşünceye dayalı olan yaratma (*halk*) kavramını; aklî düşüncenin *hudûs* kavramına dönüştürerek erken dönem kelâmının varlık görüşünde de bir dönüşüm gerçekleştirdikleri de söylenebilir.[11] Nitekim Mu'tezile'nin usûl-i hamseden teşekkül eden inanç sisteminin teşekkülünü "*el-Usûlü'l-hamse*" adlı kitabıyla tamamlayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf[12] (ö. 235/849), Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) ifadelerine göre dört farklı mukaddime ile âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.[13] Allâf, âlemin ve hareketin geçmiş ve gelecekte sonsuzluğunu dolayısıyla kadîm olduğunu iddia eden Dehriyye'ye karşı ikisinin de hudûsunu savunmuştur. Hareketin bir araz olduğunu ve bekâsının imkânsızlığını delillerle

---

[10] Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, Çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, 2000), 41.

[11] Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), I, 65. ? I,

[12] İlyas Çelebi, *"Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/391.

[13] Ebû Abdillâh en-Nîsâbûrî, *fî't-Tevhîd*, th. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1969), 101.

açıklamıştır.[14] Âyetlerde geçen Allah'ın her şeyi bir bir sayması ifadelerinden[15] hareket ederek varlığın sonsuz olmayıp sınırlı olduğunu delillendirmiştir. Bu bakımdan onun, atomcu düşünceyi benimseyen ilk kelâmcılardan olduğu kabul edilmektedir. Allâf'ın, atomculuğu kelâm konularına katmasıyla birlikte kelâmcılar, aslında İslâm inanç sistemine taban tabana zıt bir düşünce olan atomculuğu tevhid-tenzih ilkesi doğrultusunda[16] yorumlayarak hudûs delilinin temel prensiplerinden biri haline getirmişlerdir. Öyle ki daha sonraki süreçte atomculuğu benimsemeyen kelâmcılar âlemin kıdemi iddiasıyla itham edilmişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencilerinin en meşhuru olup Basra okulunun ileri gelenleri arasında bulunan İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845) ise cevher-i ferd fikrine katılmamaktadır. Nazzâm, yine Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğunun kabul ettiği cevher-araz teorisini de reddetmektedir. O, cevher-araz görüşü yerine kümûn ve zuhûr teorisini benimsemiş,[17] âlemin hâdis oluşunu da kümûn teorisi üzerinden şekillendirmiştir. Bununla birlikte Nazzâm bu teori sebebiyle ciddî eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta kümûn düşüncesini tekfir sebebi olarak değerlendiren âlimler bulunmaktadır. Zira cevher-araz görüşünün ilk formunun âyetlerle desteklendiği, bir başka ifadeyle âyetlerin bu teoriye işaret ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu meselelerin tartışıldığı dönemde bu görüş yalnızca kelâmî bir mesele olmaktan çıkmış, aynı zamanda reddi durumunda küfre götüren itikadî bir forma dönüşmüştür. Ancak bütün bunlara rağmen Nazzâm, âlemin hudûsu meselesinin ancak kümûn ile savunulabileceğini iddia etmiştir. Allah'ın zâtı ile ilgili meselelerde mutlak tenzih anlayışını benimseyen Nazzâm, O'nun dışındaki tüm varlık âlemini açıklarken âdeta

---

[14]Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (*İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/157.

[15] el-Mâide 5/97; el-Bakara 2/20; el-Fussilet 41/54; el-Cin 72/28.

[16] Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 144.

[17] "Bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması" (Yavuz, 2002, 26/552) şeklinde tanımlayabileceğimiz kümûn teorisine göre Allah var olan her şeyi bir kerede yaratmıştır. Ona ait özelliklerin ve yaratılan varlıkların bir kısmını o varlıkta gizlemiştir. Gizlenen bu varlıklar yahut özellikler daha sonra ortaya çıkmıştır (zuhûr). Şehristânî, Nazzâm'ın benimsediği kümûn-zuhûr teorisini şu şekilde açıklamaktadır: "Ona göre Allah, mevcudatı şu anda bulundukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır. Âdem'in yaratılması evlatlarının yaratılmasından önce olmamış, fakat Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve yaratmada (hudûs) değil, gizlenen yerden ortaya çıkma konusundadır. Nazzâm bu konuda, kümün ve zuhûr ehli diye bilinen filozofların düşüncelerini benimsemiş, ilâhiyatçı (ilâhiyyûn) denilen filozoflardan daha çok tabiatçılara meyletmiştir." Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 65.

maddeci bir yaklaşımla hareket etmiştir. Nazzâm'ın arazlar konusundaki görüşleri âlemin hudûsu noktasında önemli bir delildir. Aktarıldığına göre Nazzâm, "Yalnızca hareket bir araz olup renk, tat, koku gibi diğer hassalar ise birer latîf cisimdir." görüşünü savunmaktadır.[18]

Ebü'l-Abbas el-Kalânisî (ö. IV./X. yüzyıl başları), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi kelâm ilmine yönelen öncü âlimlerden biri olan İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) de selef akidesini, kelâmî bir usul ve üslûpla delillendirmeye çalışmıştır.[19] Sünnî kelâmın oluşmasında ve şekillenmesinde payı büyük olan İbn Küllâb da âlemin hudûsunun ispatlanması ve delillendirilmesi meselesini sahih itikadın bir gereği olarak görmektedir. "Cisimler hareket ve sükûndan ayrı düşünülemediklerinden hadistir."[20] görüşünü benimseyen İbn Küllâb, cevher-araz teorisi üzerine kurulan klasik hudûs delilinden ayrılarak farklı bir açıklama getirmiştir. Bu bakımdan onun varlık için yaptığı tanımlamalarında diğer âlimlerden ayrı düştüğü söylenebilir. O varlığı tanımlarken atom nazariyesinden, mürekkep varlık anlayışından ve madde-sûret açıklamalarından farklı olarak varlığın bir takım mânalar taşıdığına değinir. Bu mânaları İbn Küllâb sıfat, eşya ve araz şeklinde sınıflandırmakta[21] ve onları taşıyan cisimlerin ise hâdis varlıklar olduğunu ifade etmektedir.[22] Bu görüşü dolayısıyla İbn Küllâb el-Basrî cevher-i ferd düşüncesinden de uzaklaşmış olmaktadır. Mu'tezilî düşüncelerin birçoğunu benimsemesine rağmen cevher-i ferdi reddetmesiyle Mu'tezile'den ayrı düşen İbn Küllâb, kendi döneminin fikrî çalkantıları içerisinde çokça eleştirilmiştir.

Mu'tezile'den ayrılıp İbn Küllâb'ın yolunu takip eden bir diğer isim ise Ebû'l Hasen el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36). Sünni kelâmın kurucu isimlerinde biri olan Ebû'l Hasen el-Eş'arî'nin âlemin hudûsu bağlamında kullandığı istidlâl yöntemi Ebû Hanîfe

---

[18] Renk, tat, koku gibi arazların cisim olduğunu dile getiren Nazzâm, bu cisimleri diğer cisimlerden farklı kılan şeyin aynı anda bir mekânda bulunabilmeleri olduğunu dile getirmiştir. Aynı anda bir mekânda bulunabildikleri için de tat, koku ve renk Nazzâm'a göre latîf cisimlerdir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâš), 138.

[19] Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156.

[20] Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/157.

[21] Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilafü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden, 1980), 1/370.

[22] İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l- İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 2/137.

ile benzerlik göstermektedir. Nitekim Eş'arî de insanda bulunan değişimi esas almış, delillendirmelerini de bu esas üzerine bina etmiştir. Ona göre insan ne kadar fiziksel gelişimini tamamlamış olarak görünse de en başta bir damla kandan ve meniden meydana gelmiş, daha sonra gelişmiş, olgunluğa ermiş ve nihayet yaşlanmıştır. Yaşlanmış bir bireyin kendi istek ve iradesiyle tekrar gençlik çağına dönmesi muhaldir. O halde insanda tüm bu değişiklikleri yapan başka bir varlıktan söz etmemiz gerekir.[23] Böyle bir mantıkla konuyu işleyen Eş'arî varlık âleminin ancak cisimlerden oluştuğunu, cisimlerin ise cevher ve arazlardan meydana geldiğini beyan etmiştir. Onun geliştirdiği bu delillendirme daha sonra Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından yapılacak tasnifte ikinci yol altına girecektir.

Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm'da* kelâm âlimlerini hudûs delilini ele alış yönüyle iki başlık altında değerlendirir. Bunlar âlemin hâdis olduğunu ispatlamaya çalışanlar ile cevherin kıdemi iddiasını iptal ve red yolunu seçenlerdir.[24] İlk yöntemi benimseyen âlimler, öncelikle arazların varlığını açıklar, daha sonra arazların hâdis olduklarına değinir ve cevherlerin hiçbir şekilde arazlardan ayrılamayacağını ortaya koyarlar. Buna dayanarak da cisimlerin ve âlemin hudûsunu ispatlarlar. İkinci yolu tercih eden âlimler ise cevherin kadîm olması durumunda zorunlu olarak aşağıdaki seçeneklerden birinin mutlaka gerçekleşeceğine değinirler:

- Cevherlerin birbirlerine ya birleşik veyahut ayrı olmaları,
- Hem birleşik hem de ayrı olmaları,
- Ne birleşik ne de ayrı olmaları,
- Bazı cevherlerin birleşik bazılarının ise ayrı olma durumları,

Tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda, cevherler ekvân-ı erbaadan olan birleşme ve ayrışmadan hali olamazlar. Bu sebeple cevherin kadîm olması müstahîl

---

[23]Ebû'l Hasen el-Eş'arî, el-*Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (Londra: Müdiru'l Merkezi's-Sekâfi'l İslamî, 1955), 20.
[24] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 2009), 9.

olmaktadır.[25] Şehristânî'nin tasnifindeki bu iki gruptan ikincisi içerisinde değerlendirebileceğimiz Eş'arî'nin geliştirdiği istidlâl, tek yönlü sayılmaktadır.

Eş'arî'nin çağdaşı olan İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ise hudûs delilini çok yönlü ve ayrıntılı bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de hudûs delilini farklı formlarda ele alan ilk isim olarak bilinmektedir. Nitekim o Allah'ın varlığının gerekliliğine ve ispatına, öncelikle âlemin hudûsunu açıklayarak başlamış, içerisinde yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinin İslâm anlayışının belli bir istikrara kavuşması için karşılaştığı bâtıl akımlara karşı ciddi bir mücadele vermiştir. Öyle anlaşılıyor ki karşılaştığı bu akımlar İmam Mâtürîdî'yi Allah'ın birliğini ve tek yaratıcı olduğunu ispatlama noktasında aklî delilleri geliştirmeye sevk etmiştir. Bu sebeple önce âlemin hâdis olduğu hususunda naklî ve aklî deliller getirmiş daha sonra bizzat evrenin sahip olduğu yapı gereği bir yaratıcının varlığına şahitlik ettiğini açıklamıştır. Bununla birlikte müslüman kelâmcıların geleneksek bir formda hudûs delilini açıklarken benimsedikleri cevher-araz metodunu İmam Mâtürîdî'nin, istidlâlinin ana öğesi olarak kullanmadığı görülmektedir. İnsanda ve evrende var olan değişimleri istidlâl yönteminde temel öğe olarak ele alan İmam Mâtürîdî, bazı açıklamalarında yine de cevher ve araz metoduna değinmiştir. Şehristânî'nin bahsettiği iki yolu da hudûs delilini açıklama noktasında kullanan İmam Mâtürîdî, öncelikle kendi terminolojisinde *hadesü'l-ayan*[26] şeklinde isimlendirdiği âlemin sonradan yaratılmasını delillendirmiştir. Daha sonra âlemin kıdemi iddiasında bulunan fikrî ve dinî akımların görüşlerini açıklayıp içerisinde bulundukları çelişkileri ortaya koymuştur. Ancak İmam Mâtürîdî cevher-araz konusuna yalnızca cisimlerdeki değişimi açıklarken atıf yapmıştır. Bununla birlikte âlemin hudûsunu ispatlamanın gerekliliğini ve önemini sürekli vurgulamış, bu konuda aklî ve hissî pek çok veriyi kullanmıştır. Evrende bulunan değişimi izahlarında ön plana çıkaran İmam Mâtürîdî, evrenin her bir parçasında bulunan değişimin mutlaka bir başlangıç ve sonunun bulunduğunu belirtmiştir. Bu noktadan hareketle değişim olgusunun yalnızca âlemin

---

[25] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 10. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 97.

[26] Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/152; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, 2001), 35; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 74.

parçaları için değil bütünü için de geçerli olduğu sonucuna varmıştır. Âlemin sonradan yaratılmış olduğunun ispatı noktasında *kıyâsü'l-gaib ale'ş-şâhid* konusuna da değinen İmam Mâtürîdî, metafizik bilgiye ulaşmanın yolunun âlemdeki işaretleri vahyin yönlendirmesiyle takip etmekten geçtiğini söylemektedir. Vermiş olduğu örneklerle de âlemin hudûsu meselesini delillendirmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî'ye göre evren acziyet ve muhtaçlık içinde bulunmaktadır. Duyular âleminde gözlemleyebildiğimiz kadarıyla evren, içinde barındırdığı hiçbir yaratılmış varlığa kendi iradesiyle müdahale edememiştir. Zira evrende başlangıcı olan hiçbir varlıkta geriye doğru bir dönüşüme rastlanmamıştır. Bu sebeple evrenin idaresini sağlayan irade sahibi bir varlığa ihtiyaç vardır. Nitekim duyulur âlemdeki tüm gözlemler irade sahibi bir varlığa işaret etmektedir.[27]

İlk üç asırda görülen bu tartışmaların akabinde hicri IV. asra gelindiğinde ise İslâmî ilimler artık tamamen teşekkül etmiş, mezhepler kökleşmiş, İslâm felsefesi ve tasavvufu gelişme göstermeye yüz tutmuştur. Böyle bir asırda, zengin bir kültür ortamında yetişen Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî (ö. 403/1013),[28] Eş'arî kelâm mezhebini sistemleştirmiş ve geliştirmiştir. Bâkıllânî, fizik ötesi meseleleri ele alırken fiziğin yardımından faydalanmıştır. Âlemin yapısına, cevhere, araza, atoma ve cisme değinen Bâkıllânî,[29] varlığı öncelikle kadîm ve hâdis olarak iki kategoride değerlendirmiş, daha sonra ise bilginin ve ilmin temel prensibi olan tanımlamalara yer vermiştir. Kendisinden önceki Eş'arî âlimlerin istidlâllerinde naklî delillere fazlaca yer vermeleri göz önünde bulundurulduğunda Bâkıllânî'nin bu metottan uzaklaştığı söylenebilir. Bâkıllânî sadece mantıkî cedel yöntemini kullanmakla yetinmemiş, Batı

---

[27] Kısaca açıklamaya çalıştığımız gibi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, hudûs delilini geniş bir perspektif ile ele almıştır. Onun delili işleyiş tarzını ve açıklamalarını daha iyi anlayabilmek için konuyla ilgili bk. Fatma Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 106.

[28] Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

[29] Gazzâlî öncesi dönem incelendiğinde Bâkıllânî'nin özellikle atomculuk ile kendisinin bağlı bulunduğu Eş'arî kelâm geleneğini kaynaştırdığı söylenebilir. Kelâm âlimleri tarafından kabul edilen atomculuk teorisine göre Allah'ın dışında kalan tüm varlık sahası –âlem- atomlardan müteşekkildir. Atomlar da arazlardan halî değildir. Atomların bir araya gelmesiyle mütehayyiz cisimler oluşur. Dolayısıyla tanrı dışında kalan âlem atomların birleşmesiyle meydana geldiğinden mekânlıdır ve hâdistir. Böylelikle kelâmcılar tikel nesnelerin hudûsundan âlemin hudûsuna ulaşmanın yanı sıra gayri cismanî cevherleri de manevî bir cevher olduğuna hükmedilen insan nefsini (ruhunu) de kabul etmemişlerdir. Onlara göre cisimsel olmayan bir cevherin yaratılmış olması mümkün değildir. Ömer Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 160.

felsefesinde Skolastik felsefeye paralel olacak şekilde kelâmî bir inşâyı da gerçekleştirmiştir.[30] Bâkıllânî, varlığı kategorilere ayırdıktan sonra yaptığı tanımlamalarda kelimelerin dildeki kullanımlarına da değinmiştir. Bu minvalde baktığımızda Bâkıllânî, kadîm kelimesinin "başlangıcı olmayan" anlamına ek olarak "ezelî" manasını da barındırdığını söylemiştir. Bu sebeple ıstılahî anlamda kadîm, kelâm ilminde tanrı dışında bir varlık için kullanılmamaktadır.[31] Tanrı dışında kalan tüm varlık âleminin muhdes varlıklar olduğunu dile getiren Bâkıllânî, delilini sistematik bir şekilde kurgulamaktadır. Muhdes varlıkları cisim, cevher-i ferd ve arazlar şeklinde üç ayrı başlıkta inceleyen Bâkıllânî,[32] öncelikle arazların var olduğunu daha sonra hâdis olduğu söyler.[33] Bu ifadelerini ise hareket-sükûn arazlarını örnek vererek delillendirir. Hareket ve sükûnun aynı anda bir mekânda var olamayacaklarına değinen Bâkıllânî, daha sonra cisimlerin arazlardan halî olarak varlık sahasına çıkamayacağını kendi perspektifi ve örnekleri ile açıklar.[34] Nitekim cisimlerin ancak hâdis varlıklar ile beraber var olabileceklerini ortaya koyarken hareket-sükûn arazlarını değil de içtima-iftirak arazlarını örnek vermekle zımnen açıklamalarının her türlü araz için geçerli olduğunu belirtmektedir.[35] Evrendeki varlıkların ve dolayısıyla evrenin hudûsunu adım adım ispatlayan Bâkıllânî, son olarak bu âlemin muhdise olan ihtiyacını dile getirmektedir. Tanrı kanıtlamasını sistematik bir şekilde kurgulayan âlimimiz, sonuç kısmında tutarlı bir varlık tasavvuru için Allah'ın varlığına olan ihtiyacı, daha önceki izahları ile mündemiç bir şekilde açıklamaktadır.[36] Kendisinden önceki âlimlerin âlemin yaratılmış olması ve muhdise olan ihtiyacı noktasında eksik ve zayıf kaldıkları kısımları tamamlamıştır.

---

[30] Metin Yıldız, Eş'arî Metafiziğinin Teşekkülü-Bâkıllânî Örneği, *5. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*, ed. Mehmet Canbulat vd. (Antalya: 2018), 2/475.
[31] Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Beyrut: Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957), 36-37.
[32] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 15.
[33] Arazların hudûsu ve kıdemi konusundaki tartışmalar için bk. Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 217-220.
[34] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 18.
[35] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 21.
[36] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 113. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 25. Kılavuz, kitabında Bâkıllânî'nin delili işleyiş tarzına değinmiştir. Bu kısımda Bâkıllânî'nin cevher için yaptığı tanımlamalarda özellikle onun hâdis bir varlık olmasını tekrarlarla açıklayan Bâkıllânî'nin bu tavrını şu şekilde anlamlandırmaktadır: "Hristiyanların cevher için "varlık sahasına kendi başına çıkan ve kendi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık" şeklindeki tanımlamalarına bir cevap niteliği taşımaktadır." Ayrıntılı bilgi için bk. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, 75-76.

Bâkıllânî'nin çağdaşı olan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî* eseri incelendiğinde, İbn Fûrek'in ve Eş'arî'nin de âlemin hudûsu, atomculuk ve âlem tasavvuru ile ilgili derinlemesine bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. İbn Fûrek'in *el-Ḥudûd fi'l-uṣûl* kitabında cevher, araz, cisim gibi kavramları tanımlaması da bu konudaki bilgisini delillendirmektedir. Bâkıllânî'nin ders arkadaşı olan İbn Fûrek'in eserleri de bu konuda başvurulması gereken kaynaklardandır.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere hudûs delili, kelâm ilmiyle ilgilenen birçok âlim tarafından farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Her bir kelâmcının kendi perspektif ve bağlı olduğu dinamikler üzerine temellendirmesiyle delil sürekli bir gelişime konu olmuştur. Bâkıllânî, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, gibi âlimlerin öğrencileri de hocalarının görüşlerini şerh ederek ve kendi çıkarımlarını da ekleyerek delilin ele alındığı dönem ile bağlantısını sürekli taze tutmuşlardır.

Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de yer yer üstat kabul ettiği el-Allâf'ın görüşlerine değinse de delili, kendi gerçekliğinde ortaya koymuştur. Bu hakikatin en önemli ifadesi, Kâdî Abdülcebbâr'ın cisimlerin hudûsunu açıklamaya başlarken bunun ancak dört iddianın[37] ispatlanmasıyla gerçekleşeceğini belirtmesidir. Daha en başta el-Allâf'tan bu şekilde ayrışan Kâdî Abdülcebbâr ondan farklı olarak Allah'ı bilmenin ızdırarî bir bilgi olmadığını[38] dile getirmiştir. Dolayısıyla o, istidlâl ve nazarın Allah'ı bilmede gerekli olduğu düşüncesine sahiptir. İddia kelimesini seçmesinin altında yatan sebep ise Allah'ı bilmenin ızdırarî bir bilgi olmadığı fikridir.

Allah'ın varlığının ispatlanması için öncelikle dört iddianın delillendirilmesi gerekliliğini savunan Kâdî Abdülcebbâr, dört iddiayı şu şekilde sıralamıştır:

"1. Şüphesiz cisimlerde içtima (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi nitelikler (meân) vardır.

2. Bu nitelikler yaratılmıştır.

[37] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/157.
[38] Abdülkâhir el-Bağdâdî, Allah'a dair bilginin ızdırârî mi yoksa istidlâlî mi bir bilgi olduğu noktasında ayrılığa düşen fırkalara değinmektedir. Daha sonra Allah'ı bilmenin ızdırârî bir bilgi olduğu kanaatine varmaktadır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*, 118.

3. Cisim onlardan ayrı ve önce değildir.

4. Mademki onlardan ayrı ve önce değildir. Bu durumda onun da onlar gibi hâdis (yaratılmış) olması gerekir."[39]

Kâdî Abdülcebbâr, bu davaların özellikle birinci ve sonuncu öncüllerinin sıralamasının kesinlikle bozulmaması ve bu sıralamayla açıklanmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Kendinden önceki Mu'tezilî âlimler gibi hudûs delilinin öncüllerini derinlemesine inceleyerek açıklayan Kâdî Abdülcebbâr, istidlâlini Allah'ın varlığının gerekliliği ile neticelendirmiştir.[40]

Mu'tezilî düşüncenin belki de en önemli ismi olan Kâdî'ya tarihî süreci de gözeterek bu şekilde atıf yaptıktan sonra tekrar Ehl-i Sünnet geleneğine dönersek öncelikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi birçok kelâmcının eserlerinde evren tasavvuruna ait konulara ulûhiyyet bahislerinden daha önce yer verdiğine işaret etmek gerekir. Onların evren tasavvuruna atfettikleri önem ancak konu üzerinde derinlemesine incelemeler yapıldığında anlaşılabilir.

Öyle anlaşılıyor ki kelâmcılar hatalı bir evren anlayışının hatalı bir tanrı anlayışına yol açacağı düşüncesiyle tanrı tasavvuruyla paralel bir evren modeli geliştirmeye gayret göstermişlerdir. Bu bağlamda "cevher-i ferd" ya da "cüz-i lâ yetecezzâ" (atom/parçalanamayan parça) terimi, âlemin ihâta edilebilirliğini; atomların kendi zâtından olmayan, sürekli değişim halindeki fiziksel oluşları için kullanılan "araz" terimi ise âlemin hudûsunu delilleriyle göstermek için geliştirilen anahtar kavramlardır.[41] Bu hakikati göz önünde bulunduran âlimlerimizden biri de Eş'arî

---

[39] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 157.

[40] Kâdî Abdülcebbâr'ın talebelerinden İbn Metteveyh'in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) *et-Tezkire* isimli eseri kelâm kozmolojisi açısından incelemesi gereken önemli bir eserdir. Ayrıntılı bir şekilde cevher-araz-cisim konularından müteşekkil olması kitabın en önemli özelliğidir. Kâdî'nın da âlemin hudûsunu açıklamak için kullanmış olduğu cevher-araz metodu, hudûs delilinin temel yapı taşlarından birini teşkil etmektedir. Birçok kelâmcının hudûs delilini cevher-araz metodu üzerinden kurguladığını düşünürsek, konunun daha iyi anlaşılması bakımından İbn Metteveyh'in kitabı âlemin hudûsu ve bunun ispatı noktasında göz önünde bulundurulması gereken eserlerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Metteyevh, *Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî Lî Asâri'ş-Şarkiyye bi'l-Kâhire, 2009); Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

[41] Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 39/2 (2010), 62.

kelâmının önemli isimlerinden olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir. İnsanın üzerindeki öncelikli sorumluluğun Allah dışında kalan tüm mevcûdatın hudûsuna ulaşacak şekilde nazarı kullanmak olduğunu dile getiren Cüveynî,[42] istidlâlinde cevherin hudûsu meselesini öncelemiştir. Cüveynî, cevherin hâdis olduğunu delillendirmek için önce onun varlığının ispatına değinmiştir.

Cüveynî, kendisinde birleşme arazı bulunan cüzlerle oluşturulan cisimlerin[43] her bir cüz'ünün sonlu varlıklar olduğunu açıklamaktadır. Burada filozofların cüzlerin ezeliliği görüşünü reddederek onlardan ayrılmıştır.[44] Cüveynî konuyu bir cismin üzerinde yürüyen karınca örneğiyle açıklamıştır. Bir cismin başından sonuna doğru yürüyen bir karıncanın olduğu varsayılır. Karınca o cismin bir ucundan diğer ucuna yürürken mesafe kat etmekte ve cismin her bir parçasını geride bırakmaktadır. Karınca baştanbaşa cismi yürüyüp karşıya geçtiğinde o cismin tüm parçalarını geride bırakmaktadır. Böyle bir durumda eğer cismin parçaları sonsuz olsaydı, sonlu bir varlık olan karıncanın, sonsuz bir cismi kat ettiği düşüncesinin savunulması gerekirdi.[45] Bu düşünce ise muhaldir. Zira basit bir şekilde düşünüldüğünde dahi sonlu bir varlığın sonsuzu aşmasının mümkün olmadığı açıktır.[46]

Âlemin hudûsu konusunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Cüveynî, cevhere dair açıklamalarından sonra cismin varlığını şu dört esasa dayandırmaktadır:

1. Arazların varlığının ispatı.
2. Arazların hudûsunun ispatı.
3. Cevherlerin arazlardan hâlî olamayacağının ispatı.

---

[42] Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Büdeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr (İskenderiye: Münşe'etü'l-Me'ârif, 1969), 120; Cüveynî bu noktada Mu'tezile ile arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Nitekim Mu'tezile nazarda bulunmanın vucûbiyetini akla dayandırmaktadır. Cüveynî'ye göre bu bilgi şer'idir. İnsan, mükellefiyetlerine dair bilgiyi akılla ve vahiyle öğrenir. Mükellefin ilk yükümlülüklerinden olan âlemin hudûsuna nazarla ulaşma zorunluluğu ise vahiyle sabittir. a.mlf., *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009), 21.

[43] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 23.

[44] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143.

[45] Bu örnek, atomun varlığı konusunda Nazzâm'la münazarada bulunan Ebü'l-Hüzeyl tarafından da ortaya konulmuştur. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 146; İbn Metteveyh, *et- Tezkire*, 79. Cüveyni'nin aynı örneği yeniden düzenleyerek Ebü'l-Hüzeyl'den iktibasla kullandığı sonucu çıkarılmaktadır.

[46] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 144.

4. Ezelî bir hâdis varlık düşüncesinin imkânsızlığı.[47]

Her bir esası özgün bir şekilde delillendiren Cüveynî, hudûs delilinin ihtiva ettiği birçok konuyu da açıklığa kavuşturmuştur. Bu bağlamda kadîmin yokluğunun imkânsızlığı,[48] arazların başka bir arazla kâim olmasının imkânsızlığı,[49] arazların kendi varlıklarıyla kâim olmalarının imkânsızlığı,[50] arazların bir cevherden başka bir cevhere intikalinin imkânsızlığı,[51] kümûn-zuhûr teorisinin reddi[52] ve Dehriyye mezhebinin hudûs anlayışındaki tutarsızlıklar[53] *eş-Şâmil* eserinde ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Cüveynî, bir kelâmcı olarak geliştirmiş olduğu evren tasavvurunu ve onunla bağlantılı bir formda ayrıntılarıyla birlikte ele aldığı hudûs delilini, Allah'ın varlığının ispatına zemin hazırlama amacıyla kullanmıştır. Cüveynî bu noktada öncelikle Eş'arî'nin deliline atıfta bulunmuştur.[54] Esasen Cüveyni, Eş'arî'nin insanın bir damla meni iken gelişip belirli bir olgunluğa erişmesinin ancak bir muhassısın varlığı ile mümkün olduğu şeklindeki istidlâlini Hz. İbrâhim'in kavmine karşı kullandığı delil kurgusuyla bağdaştırmaktadır. Nitekim âyette de belirtildiği gibi Hz. İbrâhim, güneşe, aya ve yıldızlara tefekkürle bakıp Allah'a ulaşmayı bir delil yöntemi olarak halkını ikna amaçlı kullanmaktadır.[55] Nitekim Cüveynî'ye göre her iki durumda müşahede yoluyla Allah'ın varlığını ispatlamıştır. Allah Teâlâ Hz. İbrâhim'in halkına karşı kullandığı delil kurgusunu zikrettikten sonra "İşte bu, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delilimizdir." (En'âm 6/83), buyurarak Hz. İbrâhim'in metodunun bir delil olduğunu ifade etmektedir.[56] Dolayısıyla her iki istidlâl de özü itibariyle müşahede yoluna dayanmaktadır.

---

[47] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 23.
[48] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 194.
[49] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 197.
[50] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 203.
[51] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 204.
[52] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 190.
[53] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 205.
[54] Cüveynî, *eş-Şâmil*, 272.
[55] Bu noktada hanîf olan Hz. İbrâhim, halkının içinde bulunduğu çelişkiyi onlara ispatlamak maksadıyla ay, güneş veya yıldız gibi gök cisimlerinin ilah olamayacaklarına delil kurgusuyla açıklık getirmiştir. Âyetlerde geçen gök cisimlerini rab kabul etme ifadesinin Hz. İbrâhim'in kendi tecrübesi olmadığı, 83. âyette açıkça belirtilmiştir. Zira kendi kavmine içinde bulundukları çelişkiyi gösteren Hz. İbrâhim'in gök cisimlerini rab edinme ihtimalinden bahsetmenin başka bir çelişkiye sebebiyet vereceği unutulmamalıdır.
[56] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 168.

Yalnızca Cüveyni'nin kullanmış olduğu metot dahi incelendiğinde müslüman kelâmcıların âlemin hudûsuna dayalı bir evren tasavvuru ile Allah'ın varlığının ispatı meselesini döngüsel bir tarzda ele aldıkları gözlemlenmektedir. Nitekim onların evren modeli, fizik ve kozmolojiye yönelik açıklamaları önemli bir amacı içerisinde barındırmaktadır. Cüveyni'nin Allah'ın varlığına dair naklî ve aklî delillendirmelerinin asıl sebebi, hâdis varlıkların var olmak için bir "muhassıs"a olan ihtiyacını ortaya koymaktır.

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus, Cüveyni'nin cevaz metodudur.[57] Cüveynî, cevaz metoduyla âlemde bulunan, görünen yahut görünmeyen, duyular yoluyla idrak edilen veyahut edilemeyen tüm varlıkların var olmaları bakımından aynı seviyede olduklarına değinir. Âlemde bulunan tüm varlıklar mümkün varlıklardır ve tüm mümkün varlıklar hâdistir.[58] Cüveyni'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de detaylı bir şekilde yer verdiği cevaz metodu, hudûs delilinin yalnızca maddi âlemi değil aynı zamanda melek, cin ve ruh gibi cismani olmayan varlıkları ve âlemleri de kapsamaktadır.

Hudûs delilini ele alış bakımından değinilmesi gereken önemli isimlerden biri de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Felsefî argümanları kelâm ilmine aktararak zengin bir düşünce sistemi geliştiren Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde âlemin kıdemi iddiasını küfrü gerektiren meselelerden biri olarak açıklamıştır.

Ona göre âlemin yaratıcısının varlığını ispat etmenin yollarına girmeden önce Dehriyye'nin görüşünü irdelemek gerekir. Nitekim Dehrîler, herhangi bir yaratıcının varlığını reddeder, âlemin ise ezelî olduğunu iddia ederler. Görüşleri yanlış olmakla birlikte kendi içlerinde anlaşılabilir bir yapıdadır. Dehriyye'nin evreni ezelî bir yapıda görüp tanrının varlığını reddetmesi dışında âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispatlayan iki

---

[57] Cüveynî, cevaz metoduyla gözlemlenebilen her şeyin başka bir formda var olmalarının *caiz* olduğu noktasına değinmektedir. Cüveynî görünen-görünmeyen, büyük-küçük, uzak-yakın var olan tüm cisimler farklı formlarda var olabileceklerini söylemektedir. Ona göre akıl için tüm bu varlıkların farklı formlarda teşekkül etmesi imkânsız değildir. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde detaylandırdığı cevaz metodunda özellikle üzerinde yoğunlaştığı kavram tahsis kavramıdır. Öyle ki başka bir formda bulunması caiz olan varlıkları, sahip oldukları formda yaratan bir muhassisin olması gerektiğini dile getirmektedir. Cüveynî tanrının varlığının ve âlemin bir yaratıcısı olduğunun kanıtlanmasında cevaz metodunu merkezî bir konuma yerleştirmiştir. Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li'Turas, 1992), 11.

[58] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 171; Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 13.

farklı yol bulunmaktadır. Bu yollardan ilki hudûs delilidir. Doğru bir şekilde tanrıya ulaştıran yol budur. İkincisi ise filozofların yoludur. Onlar, bir yaratıcının varlığını kabul ederler aynı zamanda da âlemin ezelî olduğunu ileri sürerler. Bu yol, çelişki barındırır. Zira Gazzâlî'ye göre aynı andahem âlemin ezeliliği hem de bir yaratıcının varlığı imkânsızdır.[59]

"Filozofların âlemin hudûsu konusundaki iddialarının her birine cevap veren Gazzâlî, hocası Cüveyni'den tevarüs ettiği cevâz/tahsis düşüncesini bir anlamda klasik hudûs delilinin bir ön verisi haline getirmiştir."[60] Onun *el-İktisâd fi'l-itikâd* kitabının başında "Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır."[61] ifadeleri bir muhassısın mevcudiyetinin zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Zira ezelî olmayan tüm varlıklar ancak belli bir zamandan sonra varlık sahasına çıkmaktadır. Hâdis varlıkların belirlenen zamandan önce yahut sonra ortaya çıkması da mümkün alternatiflerdendir. Dolayısıyla hâdis varlığın varlık sahasına çıkış zamanını irade eden bir muhassısın varlığı zorunludur. Sebebin varlığını ve bir muhassıs/muraccihin zorunluluğunu açıkladıktan sonra Gazzâlî, cevher ve arazların varlığından ve mahiyetinden bahsetmekte ve hâdis varlığın tanımlamasını yapmaktadır.[62]

Delil kurgusunda ikinci basamak olarak, cevherin arazlardan hâli olamayacağını[63], kümûn-zuhûr teorisinin doğru olmadığını[64] ve arazların intikalinin mümkün olmadığını[65] açıklayan Gazzâlî, teselsülün imkânsızlığını[66] da ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gazzâlî'nin ele aldığı bir diğer mesele ise âlemin hudûsu noktasında filozofların itirazlarıdır. Gazzâlî âlemin varlık sahasına çıkışının Allah tarafından ezelî

---

[59] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 79.
[60] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 181.
[61] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 37.
[62] Gazzâlî kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak cevheri; cisim, madde, nefis, sûret ve akıl şeklinde beşe ayırmıştır. İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450. Dolayısıyla insan nefsinin manevi bir cevher olduğu düşüncesini kelâm kozmolojisine dâhil etmiştir. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, thk. Mahmud Bicu (Dımeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 67; Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 161.
[63] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 43.
[64] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 40.
[65] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 41.
[66] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 44.

bir bilgi ile bilindiğini ve irade edildiğini söylemiştir. Bu noktada filozoflar, hâdis varlığın var olmak için yeterli sebebi ve gerektiricisi varken bir şarta bağlanmaksızın geciktirilerek varlık sahasına çıkmasının mümkün olmayacağı iddiasındadır. Zira günlük yaşantıda dahi bir şeyin sebebi ve gerektiricisi varken ve hazır haldeyken gerçekleşmemesi, araya bir fasılanın girmesi mutlaka bir şarta bağlıdır. Öyleyse bu nasıl fizik dışı bir alanda gerçekleşir? Gazzâlî'nin bu itiraza cevabı ise metodoloji yönündendir. Dolayısıyla Allah âlemin hudûsu konusunda ezeli bir iradeye sahiptir. Nitekim O, âlemin varlık sahasına çıkışını ezelde takdir etmiştir.[67]

Filozofların bir diğer itirazı ise âlem yaratılmadan önce geçen sürenin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu noktasındadır. Zira onlara göre eğer geçen zaman sonlu ise o zamanın bir unsuru olan tanrının da sonlu olması gerekir. Eğer sonsuz ise içerisinde yine sonsuz imkânlar ve alternatifler taşıyan bir zamanın âlemin hudûsu ile son bulduğu sonucuna varılmaktadır. Bu sonuç ise filozoflar açısından muhaldir. Zaman kavramının bizim tanımlamalarımızdan ibaret olduğu şeklinde cevap veren Gazzâlî, bizden önce zaman diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve Allah'ın âlemi her ne zaman ve ne şekilde murad ettiyse öyle yarattığını dile getirmiştir.[68]

Gazzâlî düşüncesinde hudûs delili çerçevesinde şekillenen kozmolojik argüman, genel olarak tanrının iradesi ve zorunlu nedensellik temaları etrafında örülmüştür.[69] Gazzâlî'nin yalnızca cevher-araz metoduyla değil filozofların tenkitlerini de cevaplarıyla birlikte ele alarak tartışması, bu konuda daha önceki âlimlerin delili işleyiş tarzlarından farklılaştığı önemli bir yöndür. William Lane Craig'in de delili açıklarken sık sık atıfta bulunduğu Gazzâlî, kullandığı örneklerle delilin kurgusuna özgün bir form kazandırmıştır.

Gazzâlî ve sonrası dönemde, özellikle kozmolojik konulara kelâmcıların ilgi ve dikkati artmıştır. Dolayısıyla birçok kelâmcı eserinde âlemin hudûsu meselesini öncelemiştir. Bu âlimlerimizden biri de Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir (ö. 508/1115). *Tebşıratü'l-edille* adlı eserinde bilgiyi tanımladıktan sonra âlemin hudûsuna dair

---

[67] Mehmet Mustafa Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 160.
[68]Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 22; Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman,* 160.
[69] Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman,* 164.

açıklamalar yapan Nesefî, Mâtürîdî'nin delili işleyiş yöntemini sistematik bir formda devam ettirmiştir. Cevher-i ferdin bölünemez en küçük parça olmasına getirilen itirazlara İsferâyînî (ö. 418/1027) ile aynı delili kullanarak cevap vermiştir. Ona göre eğer bir cisim sonsuza kadar, sonsuz parçalara bölünebilseydi bir dağın hardal tanesinden daha büyük olmadığını söylememiz gerekirdi. Nitekim sonsuz parçalara sahip iki cisimden birinin diğerinden büyük olduğunu söylemek duyuların idrakini yok saymakla eş değerdir.[70]

"Cevher ve arazların varlığını ispatlayan Nesefî, cisimlerin de birleşmiş cevherler olduğu kaydını düşerek âlemin süflî veya ulvî, cansız veya canlı, bitki ya da hayvan, dilsiz veya konuşan her bir cüzünün ya cevher ya da araz olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre kendi başına var olan ve kendi başına var olamayan varlıklar arasında üçüncü bir varlık kategorisinden söz etmek mümkün değildir." [71]

Hâdis varlıkların geriye doğru ve ileriye doğru teselsülünün ayrı şeyler olduğunu[72] söyleyen Nesefî, tikel varlıkların hudûsundan yola çıkarak âlemde var olan tüm varlıkların hudûsunu ispatlar.[73] Âlemin hudûsunu ve sahip olduğu sıfatları açıklarken endüktif bir metot uygulayan Nesefî, Allah'ın zâtına ait tümevarımsal bir bilgiye ulaşmanın ise mümkün olmadığını ifade eder.[74]

Mâtürîdî geleneğin en önemli isimlerinden biri olan Nesefî'nin görüşlerine atıf yaptıktan sonra tekrar Eş'arî kelâmına dönülebilir. Burada müteahhir kelâmın tartışmasız otoritelerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) doğru süreç ilerletildiğinde onun hudûs delilini Gazzâlî'nin izinden giderek açıkladığı görülmektedir. Ona göre müdekaddimîn dönemi kelamcılarının iddia ettiği gibi

---

[70]Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/70.

[71] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 201.

[72] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/96.

[73] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/104.

[74] Allah'ın zâtına dair elde edilen bir bilgi ancak O'nun bizlere bu bilgiyi aktardığı kadardır. Dolayısıyla her hangi bir metotla O'nun zâtına ait kapsayıcı bir bilgiye ulaşmamız mümkün değildir. Zira gözlemlenebilir âlemde var olan her hangi bir şeye dair edinilen bilgi Allah'a dair edinilen bilgiden farklıdır. Onun hakkında elde edilen bilgi yalnızca O'nun birliği ve varlığıyla alakalıdır. Bu sebeple Nesefî Allah ile ilgili elde edilecek bilgilerin tümdengelim metoduyla elde edileceğini dile getirmektedir. Ebü'l Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* (Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421/2000), 61; Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 207.

yaratmayla ilgili âyetlerde âlemin hudûsuna dair sarih bir delil bulunmamaktadır.[75] Bu delile ancak aklî istidlâl yoluyla ulaşılabileceğini savunan Râzî, isbât-ı vâcib konusunu ele alırken hem hudûs hem de imkân delilini birleştirmiştir. Bunu yapmakla onun kozmolojik delile yeni bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir.[76]

Fahreddin er-Râzî, "duyulur (mahsûsat) cisimlerin var olmak için duyulur olmayan bir varlığa ihtiyaç duyduğu" önermesinin filozof ve kelâmcıların ortak noktası olduğuna işaret etmiştir. Farklılığın ise "Bu ihtiyacın sebebi nedir?"[77] sorusuna verilen cevapta açığa çıktığını dile getiren Râzî, kelâmcıların sebep olarak hudûsu benimsediklerini, filozofların ise imkânı temel dayanak noktası kabul ettiğini belirtmektedir. Râzî, bir üçüncü seçenek olarak bu iki kavramın beraber kullanımının mümkün olduğunu da konu edinir.. "Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında zâtların hudûsu ve sıfatların hudûsunu ayrı ayrı ele alan Râzî, hudûs ve imkânı zât ve sıfatlara uygulayarak tanrının ispatında altı tane istidlâl türünün geliştirildiğini beyan eder."[78]

Görüldüğü gibi hudûs delili kelamcılar tarafından bigâne kalınması mümkün olmayacak şekilde kelâm ilminin önemli bir konusu haline getirilmiştir. Öyle ki hudûs delili, zamanla kelâm ilmi ile özdeşleştirilmiştir. Tabii özelikle Gazzâlî sonrası dönemde hudûs delilinin filozofların imkân deliliyle harmanlanarak kullanımı artmıştır. Bilindiği üzere Gazzâlî öncesi dönemde kelâmcılar âlemin bir yaratıcıya muhtaçlığının sebebinin hudûs olduğu noktasında ortak bir düşünceye sahiptir. Başlangıçta kelâmcılar arasında tartışılan asıl konu, muhtaçlığın sebebi olan hudûsa dair bilginin bedihî mi yoksa istidlâli mi olduğu meselesidir.[79] Ancak Gazzâlî ile birlikte filozofların ana muhatap alınarak istidlâlin yeniden şekillenmesiyle delilin kavramlarına getirilen tanımlar ve tartışmalar farklı bir boyut kazanmıştır. Nitekim Râzî'de de karşılaştığımız

---

[75] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye,* 4/39.

[76] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye,* 1/71. Aslında Fahreddin er-Râzî, eserlerinde kendinden önceki filozofların ve kelâmcıların yapmadığı bir şekilde felsefî ve kelâmî görüşleri derinlemesine incelemiş, ikisine de eleştirel yaklaşmıştır. Bu özelliği göz ardı edilmemesi gereken önemli bir niteliktir. bk.Türker, *Varlık Nedir?*, 157.

[77] Râzî'ye göre bir cismin var olabilmesi için duyulur olmayan bir varlığa ihtiyacı şüphe kabul etmez bir gerçektir. Bununla birlikte Râzî, ihtiyacın sebebinin imkân olduğuna hükmetmiştir. Zira ona göre hudûs, varlığın varlık sahasına çıktıktan sonra kazandığı bir sıfattır. Sıfatlar ise varlığın illetinden sonra ortaya çıkar. Dolayısıyla hudûsun illet yahut illetin bir cüz'ü olması mümkün değildir. Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye,* nşr. Muhammed el-Muktası Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 134.

[78] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye,* 1/71; Çil, *Fahreddin Râzî'de İsbat-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân*, 83.

[79] Bu noktada Ehl-i sünnet ulemâsı ve bazı Mû'tezilî âlimler âlemin hudûsuna dair bilginin bedihî olduğunu düşünürken çoğu Mû'tezilî kelâmcı bu bilginin istidlâlî bir bilgi olduğuna hükmetmişlerdir.

gibi[80] hudûs-u zâtî, hudûs-u zamanî, kıdem-i zâtî ve kıdem-i zamanî kavramları üzerinden delil, kelâm ilminde varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Kelâmî konularda genellikle Eş'arî geleneğe bağlı kalan Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) de kadîm ve hâdis varlıkları tanımlarken[81] zâtî ve zamanî ayrımlarına dikkat etmiştir. Kıdem-i zâtîyi, varlığı başkasından olmayan mevcût şeklinde tanımlamıştır. Cüveynî, kıdem-i zâtînin zıddının zâtî hudûs olduğunu belirtmiştir. Cürcânî, zâtî hudûsun zamansal hudûsu kapsadığını, hudûs-u zâtînin daha genel bir ifade olduğunu belirtmektedir. Kıdem-i zamanînin ise "varlığı yokluk tarafından öncelenmeyen mevcut" olduğunu ifade etmektedir. Kıdem-i zamanînin mukâbilinin de hudûs-u zamanî olduğunu zikreden Cürcânî, kıdem-i zâtînin, kıdem-i zamanîyi kapsadığını ama her kıdem-i zamanînin kıdem-i zâtî olmadığını vurgulamaktadır.[82]

Teftâzânî (ö. 792/1390), hudûs ve kadîm kavramlarını ayrı başlıklar halinde ele almıştır. Hudûsa dair fikirlerinin çoğunu, kadîm kavramını açıklarken dile getiren Teftâzânî'ye göre "kadîm olan bir şey yok olmaz, kasd ve irade ile kadîme dayanan bir şey zorunlu olarak hâdistir."[83] Hudûs deliline dair düşünceleri, diğer Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından ilgiyle takip edilen Teftâzânî, kadîm, hâdis, muhdes, muhdis kavramları üzerinden delili incelemiş, "âlem hâdistir ve her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır." önermesiyle istidlâlini şekillendirmiştir. [84]

Tarihsel süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçen kelâm ilmi 19. asra gelindiğinde yeni ilm-i kelâm dönemine geçmiştir. İspat ve üslup metodunun yanı sıra ana muhatabın da değişiklik gösterdiği yeni ilm-i kelâm döneminde Abdullatif Harpûtî (1842-1916) de kendinde önceki kelâm geleneğini izleyerek âlemin hudûsu konusuna büyük bir önem atfetmiştir. Ancak daha önceki dönemde istidlâl, farklı düşünen İslâmî

[80] Râzî'nin hudûs-u zâtînin varlığına dair yapmış olduğu açıklamalar için bk Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1/134.
[81] Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2006), 113, 222.
[82] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyye, 1998), 4/2; a.mlf., *et-Ta'rîfât*, 113, 222.
[83] Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 111.
[84] Teftâzânî'nin kozmoloji ile ilgili görüşleri için bkz. Ahmet Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

fırkalara yahut müslüman filozoflara karşı oluşturulurken Abdullatif Harpûtî, materyalistleri ve panteistleri ana muhatap almıştır.[85]

Yeni ilm-i kelâmın bir başka önemli temsilcisi İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) de âlemin hudûsuyla birlikte atom nazariyesi, madde ve ruh sorununu detaylıca ele almıştır. Âlemin kıdemini savunanların içinde bulundukları yanlışı açıklayan İzmirli, âlemin öncesizliği ile beraber Allah'ın varlığını kabul eden İslâm filozoflarının Allah'ın yaratmasını hakiki değil, mecazî bir konuma indirgediklerinden bahsetmektedir.[86] Âlemin hâdis oluşunu birkaç şekilde ispatlamanın mümkün olduğuna değinen İzmirli, ayrı başlıklar halinde istidlâlini kurgulamaktadır.

İlk olarak ihtira delili ile âlemin hudûsuna ulaşılabileceğine değinmiştir. Bu delil şöyle bir kıyas şeklinde düzenlenir:

"Şu varlıklar (mevcudât) ihtira edilmiştir. (Küçük önerme)

Her ihtira edilene bir ihtira eden lazımdır. (Büyük önerme)

Öyle ise şu varlıkların bir muhterîi (icâd eden, yeni bir şey meydana getiren) vardır. (Sonuç)"[87]

Daha sonra evrende müşahede ettiğimiz her varlığın ve her olayın mutlaka bir faile ihtiyaç duymasından âlemin hudûsuna ulaşılacağına değinmiştir. Yine daha önceki ulemânın benimsediği cevher ve arazların hudûsundan âlemin hudûsuna ulaşmıştır.[88] Son olarak İzmirli, hudûs delili kapsamında "tasvir delili" ismiyle her varlığın belli bir forma ya da şekle sahip olduğundan bahsetmiştir. Buna göre maddenin sahip olduğu en, boy, derinlik gibi nitelikler maddeye bir form kazandırmakta ve onu sınırlandırmaktadır. Sınırlı ve tasarlanmış olan her şey de sonradan varlık sahasına çıkmıştır.[89]

---

[85] Abdullatif Harpûtî, *Tenkihu'l-kelâm fî 'aka'id-i ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 20.
[86] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm* sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 409.
[87] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 281.
[88] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 282.
[89] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 284.

Ana hatlarıyla ortaya konulan bütün bu hususlar göz önüne alındığında hudûs delilinin tarihsel süreç içerisinde devamlı bir gelişmeye ve derinleşmeye tabi tutulduğu inkâr edilemeyecek bir hakikattir. Filozoflar tarafından da ele alınan hudûs delilinin[90] uzun yıllar güncel bir delil olarak kullanılmasında kelâmcıların payı büyüktür. Nitekim kelâm ilminin isbât-ı vâcip delillerinden biri olan hudûs delili kozmolojik delilin temelidir.

B. KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANI'NIN OLUŞUMU VE İSİMLENDİRİLMESİ

Uzun bir tarihî geçmişe sahip olan kelâm kozmolojik argümanı, modern fizikteki gelişmelerle birlikte bugünün dünyasında, özellikle de batı teolojisinde tekrar gündeme getirilen önemli bir tanrı kanıtlamasıdır. Bu argümanı kökenlerine inerek doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle üç sorunun sırasıyla cevabını aramak gerekmektedir. Bu sorulara verilen cevaplar konunun önemini kavramada yardımcı olmakla birlikte argümana yöneltilen itirazların anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir.

Öyle ki Craig'in kurguladığı tanrı kanıtlamasının başlığı, argümanın anlaşılması noktasında sorulması gereken tüm soruları içerisinde taşımaktadır. Kelâm, kozmoloji ve argüman kavramlarının her birinin anlamlandırılması argümanın isimlendirilmesini açıkladığı gibi, oluşum sevürenini de içinde barındırmaktadır. Bu noktada kelâm kozmolojik argümanına sorulması gereken sorular şu şekilde sıralanabilir;

- Eğer tanrı'nın varlığını kanıtlayacak bir istidlâle ihtiyaç duyuluyorsa neden bu delil evren üzerinden kurgulanmaktadır?

---

[90] Kendinden sonra gelen kelâmcılar üzerinde belirgin bir etki bırakan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) âlemin hudûsu konusundaki görüşleri önemlidir. Zamansal hudûs ve zâtî hudûs ayrımına giden İbn Sînâ zâtî hudûsa konu olan mümkün varlıkların zaman bakımından ezelî olduğuna hükmetmiştir. Zira zâtî hudûs, illetin kendisini yalnızca ontolojik olarak öncelediği varlıklar için kullanılır İbn Sînâ'ya göre zamansal hudûs ise illetin kendisini hem ontolojik hem de zamansal anlamda öncelediği mümkün varlıklar için kullanılır. Bu varlıkların zamanda bir başlangıçları vardır, ezelî değillerdir. Kelâmcılar ve filozoflar arasındaki âlemin ezeliliği tartışmasında temel ayrılık noktası zâtî hudûstur. İbn Sînâ'nın hudûs delili konusunda ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008)

- Bu noktada kozmolojinin önemi nedir? Hristiyan bir filozof tarafından oluşturulan bu argüman neden İslâmî bir ilim dalının adı olan "*kelâm"* terimiyle isimlendirilmiştir?
- Tanrı kanıtlaması amacı taşıyan bu argümanın geçerli sayılabilmesi için hangi şartları taşıması gerekir, bu bağlamda geçerli argüman ne demektir?

Argümana yöneltilen ilk soru Craig'in de üzerinde durduğu ve argümanını onun üzerinden şekillendirdiği *kozmoloji*dir. Ancak Craig'in argümanını isimlendirirken ve kurgularken kullandığı kozmoloji, tarih boyunca kelâmcıların da odaklandığı meselelerden biri olmuştur. Kelâmcıların Kur'ân'ın tanrı ve evren anlayışı üzerinden temellendirmeye çalıştığı kozmoloji, doğru bir tanrı anlayışını inşa etmek için aşılması gereken ilk basamaktır. Kozmoloji konusuna önem veren kelâmcılar, "evren hakkında bir kanaate sahip olunmadan tanrı hakkında konuşulamayacağını" iddia etmişlerdir.[91] Çünkü dikkatle incelendiğinde kelâmcıların âlemin daha iyi anlaşılması noktasında yaptıkları açıklamalar Kur'ân'ın temel ideolojisine, tevhid-tenzih ilkesine dayanmaktadır. Âlemin "ne"liğine dair yapılan değerlendirmeler aslında dolaylı bir şekilde tanrının ne olmadığını da ortaya koymaktadır. Bilinmeyen bir âlem üzerinden tanrının varlığını kanıtlayan istidlâllerin geliştirilmesi muhaldir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde özellikle cevher ve arazlar üzerinden kelâmcılar bulundukları dönemin anlam dünyasına hitap edecek bir evren modeli ortaya koymuşlardır. Âlem ve onun işleyişine dair oluşturulan evren modeli, tanrı-evren ve insan arasında kurulan üçlü ilişkiyi doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla bugünün insanına rehberlik edebilecek doğru bir dünya görüşünün oluşmasında günümüz anlam dünyasına hitap eden bir evren modelinin de önemli bir katkısının bulunduğu göz ardı edilmemelidir.[92] Bu durumun ehemmiyetinin farkında olan kelâmcılar tanrının varlığını ispat noktasında birçok istidlâl yöntemi geliştirmişlerdir.[93]

---

[91] Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", 61.
[92] Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", 78.
[93] İsbât-ı Vacib konusunda kullanılan başlıca deliller şu şekilde sıralanabilir:

1. Ontolojik Delil
2. Kozmolojik Delil
3. Teleolojik Delil (Gaye ve Nizam Delili,ihtira veya hikmet olarak da bilinir)

Ontolojik delil dışında tanrı kanıtlamasında kullanılan delillerin evren ve evrene dair elde edilen veriler, düşünceler ve çıkarımlar sonucunda oluşturulduğu söylenebilir. Nitekim kelâmcıların büyük bir öz veriyle geliştirdiği hudûs delilinin felsefî ve bilimsel istidlâllerle yeniden güncellenerek ele alındığı "kelâm kozmolojik argümanı", gözlemleyebildiğimiz evren üzerinden onun varlık nedenini bulma çabasının bir sonucudur.[94]

Argümana yöneltilen diğer bir soru, Hristiyan bir teolog tarafından kurgulanan tanrı kanıtlamasının, neden islamî bir literatüre sahip "kelâm" kavramını bünyesinde barındırdığına dairdi. Esasen William Lane Craig'in "*The Kalam Cosmological Argument*" adlı istidlâlinin önermelerinin ana temasını hudûs delili oluşturmaktadır. Delilin köklerinin Hristiyan teologlar tarafından atıldığını dile getiren Craig, hudûs delili özelinde kozmolojik argümanın, müslüman filozof ve kelâmcılar tarafından ele alınmasıyla tarihsel seyrinde büyük bir gelişme gerçekleştiğini itiraf etmektedir. Nitekim Craig, argümanını oluştururken özellikle Eş'arî kelâmının önemli bir ismi olan Gazzâlî başta olmak üzere kelâmcılardan ve müslüman bir filozof olan İbn Sînâ'dan fazlasıyla istifade etmiştir. Delilin gelişmesinde özellikle Ortaçağ müslüman kelâmcıların rolüne dikkat çeken Craig, Adududdin el-Îcî'den alıntı yaparak tanımladığı kelâm ilmine ve onun bu alandaki konumuna değinmiştir. Craig'e göre yüzyıllar boyunca teist ve ateist düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun "kelâm argümanını"

---

4. Dini Tecrübe Delili
5. Ahlak Delili

[94] Kozmolojik delil ailesi farklı formlarda felsefenin ve teolojinin konusu olmuştur. Çok eski dönemlerden itibaren âlemin yapısı ve işleyişi, neden ve nasıl var olduğu filozoflar tarafından irdelenmiştir. Kutsal kitaplarda evrenle alakalı birçok bölümün olması ve inananların iman konusunda evren üzerinden savunma yapmaları kozmolojik delillerin ön plana çıkmasında etkin rol oynamıştır. Nitekim Hegel'e göre de ilahiyat alanının ve felsefenin en köklü delilini kozmolojik delil ailesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların delili işleyiş yöntemi olarak kullandığı hudûs delili ve hudûs delilinin bir formu olarak değinilen kelâm kozmolojik argümanı dışında kozmolojik delil felsefede de geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak kozmolojik delil ailesinden bu kadar geniş çapta bahsetmek bu çalışmanın muhtevasını aşacaktır. Bu sebeple belirli bir kısmına odaklanılsa da kozmolojik delillerin tarihçesini Sokrates (M.Ö 399) öncesi dönemde antik Yunan felsefesine kadar götürülebileceği unutulmamalıdır. Metin Pay, *Kozmolojik Delil ve Richard Swinburne* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1.

tartışmaktan vazgeçmemiş olması bile tek başına argümanın doğruluğu açısından bir delildir.[95]

Daha sonra "kelâm kozmolojik argümanı nedir?" sorusunu yönelten Craig, bu sorusuna Gazzâlî'nin *el-İktisâd* kitabından bir bölüm ile cevap verir. Ona göre kelâm kozmolojik argümanı Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi "Var olmaya başlayan her şeyin bir sebebi vardır. Evren de var olmaya başlamıştır. Dolayısıyla evrenin de bir nedeni vardır."[96] önermelerinin delillendirilmesi temeline dayanır.

William Lane Craig, argümanı üç bölüme ayırarak ele aldığından bahsetmektedir.[97] Âlemin varlık sahasına çıkışının nedenini açıklayan "hudûs delili", âlemin nasıl bir varlık sahasında var olduğuna değinen Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) da benimsemiş olduğu "imkân delili"[98] ve "Evren neden başka bir şekilde değil de bu şekilde var oldu?" sorusuna cevap niteliğinde "yeter sebep delili"dir.[99]

Craig'in kurgulamış olduğu tanrı kanıtlamasına sorulması gereken bir diğer soruysa argüman kelimesiyle ne kastedildiğidir. Mantık ilmi için geçerli, kendi içinde tutarlı olmayan bir argüman üzerinden tanrı kanıtlaması yapmak mümkün gözükmemektedir.[100]

---

[95] William Lane Craig, J. D. Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology* ed. W. L. Craig, J. P. Moreland (West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing, 2009), 101.

[96] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 102; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 38.

[97] Tüm bunlara ek olarak Aquinas'ın ilk üç yolunun da eklenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Üçüncü yola ilave olarak ilk iki yol ise ilk muharrik ve ilk neden delilleridir. krş. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics* (İllinois: Crossway Books, 2008).

[98] Orta çağ filozoflarından Thomas Aquinas'ın tanrının varlığını beş farklı yolla ispat ettiği beş yolun üçüncüsü olan imkân delili, zorunlu ve mümkün varlıklar üzerinden tanrının varlığını delillendirir. Craig'e göre Aquinas delili kurgularken müslüman filozoflardan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman,* 53.

[99]Leibniz sormuş olduğu bu soruyu cevaplandırırken meseleyi ezelilik konusundan bağımsız değerlendirmektedir. Ona göre evren ezelî dahi olsa mutlaka varlığının bir amacı olması gerekmektedir. Mutlak bir varlık tarafından amacı belirlenmiştir. George Martin Duncan, *The Philosophical Works of Leibnitz* (New Haven: The Tuttle, Morehouse & Taylor Company, 1908), 100-106. Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 101.

[100] Bir argümanın geçerli sayılabilmesi için mantık ilmi çerçevesinde iki açıdan değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmek uygun olacaktır. Belli bir sonucu desteklemek için bir takım deliller sunmak anlamına gelen argüman,[100] en az bir öncül (kanıtlayan) ve bir sonuçtan (kanıtlanan) oluşmaktadır. Bilindiği üzere tek bir öncül akıl yürütme için yeterli değildir. Çünkü bir akıl yürütmede mutlaka kanıtlayan-kanıtlanan ilişkisi kurulmalıdır. Bu noktada mantık ilmi önermeyi doğruluk-yanlışlık açısından değil bir form olarak değerlendirmektedir.[100] Yani mantık ilmi ilk olarak öncüllerin içerik yönünden

II. BÖLÜM

KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANI

William Lane Craig, kozmolojik argümanın omurgasını oluşturan hudûs delilinin ilk olarak Platon ve Aristo tarafından ortaya konulduğuna değinmiştir. Bununla birlikte Craig'e göre kozmolojik kanıta hak ettiği değeri müslüman filozof ve kelâmcılar vermiştir. İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kelâm kozmolojik argümanı yalın bir dil kullanılması ve özlü cümlelerle ifade edilmesi sebebiyle ilk olarak basit olduğuna dair bir izlenim vermektedir. Argümanın içerdiği alt argümanlar ve öncüller, ana öncülleri destekleyen felsefî ve bilimsel argümanlar göz önüne alındığında ise ilk izlenimin yol açtığı basitlik kaybolmaktadır. Dikkatlice ele alındığında ise *kelâm kozmolojik argümanının* matematik, fizik ve zaman felsefesini de içinde barındıran bir argümanlar ailesinden oluştuğunu söylemek mümkündür.

A. KELÂM KOZMOLOJİK ARGÜMANI'NIN ÖNCÜLLERİ

Willam Lane Craig'in iki öncül ve bir sonuçtan oluşan argümanını şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Başlangıcı olan her şeyin, varlığının bir sebebi vardır.

2. Evren (the universe)[101] var olmaya başlamıştır.

---

doğru olup olmadığını değil, tüm önermeler doğru kabul edildiğinde sonucu gerektirip gerektirmediğiyle ilgilenmektedir.
Geçerli sayılan akıl yürütmede bulunması gereken bir diğer özellik ise öncüllerin doğru olma ihtimalinin yanlış olma ihtimalinden daha fazla olmasıdır. Robert C. Pinto "Mantık, Epistemoloji ve Argüman Değerlendirme", çev. Yunus Emre Akbay, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28* (2012), 165.) Öncüllerinin doğru olma ihtimali ve akla uygunluğu yüksek olan bir argümanın sonucu da güçlüdür. Dolayısıyla öncüllerin içerdiği önermelerin doğru olması ve öncüllerin sonucu zorunlu kılması şartlarını taşıyan bir argüman, geçerli olmanın yanı sıra kendisine gelebilecek eleştiri ve yargılara karşı da daha dayanıklı olmaktadır. Nitekim "kelâm kozmolojik argümanı" birçok eleştiriye maruz kalmasına rağmen kullandığı istidlâl yöntemiyle hala geçerliliğini sürdürmektedir. Mantık ilminin koymuş olduğu kurallar çerçevesinde güçlü bir argüman hangi niteliklere sahip olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Anthony Weston, *A Rulebook for Arguments* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000).

[101] William Lane Craig argümanın öncüllerini oluştururken Gazzâlî'nin istidlâl yönteminden faydalanmıştır. Ancak Gazzâlî'nin istidlâlinde yer verdiği "âlem" kavramına Craig'in delil kurgusunda "evren" demek daha uygun olacaktır. Nitekim sözlük anlamları karşılaştırıldığında hudûs delilinde "âlem" kelimesinin anlam bakımından İngilizcede tam karşılığının "all that exist" olduğu söylenebilir. Öncüller ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde Craig'in "the universe" kelimesiyle kast ettiği anlamın "âlem" değil "evren" olduğu kanaatine ulaşmak mümkündür. Bu sebeple tezin kelâm kozmolojik argümanından bahsedildiği kısımlarında "evren" kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir. Aynı zaman

3. Demek ki evrenin varlığının bir nedeni vardır.[102]

Birinci öncül, günlük hayatta sürekli tecrübe edilen bir ilkeyi içermektedir. Var olan tüm nesnelerin bir sebebi olduğunu sağduyu sahibi tüm insanlar bilmektedir. Dolayısıyla birinci öncül nedensellik ilkesinin sürekli olarak teyit ettiği bir bilgiye dayanmaktadır. Argümanın can alıcı kısmını ise ikinci öncül oluşturmaktadır. "Hiçlikten ancak hiçlik gelir." ilkesine dayanan ikinci öncülün doğruluğu kanıtlanmadan yalnızca birinci öncül ile âlemin zamansal hudûsunu delillendirmek mümkün değildir.[103] Ona göre birinci öncül daha çok ikinci öncülü destekler bir rolde bulunmaktadır. Bu sebeple William Lane Craig, argümanını açıklarken ikinci öncüle öncelik tanımayı daha uygun görmüştür. Bu çalışmada da Craig'in mantığı dikkate alınarak önce ikinci öncüle yer verilmiştir.

1. İKİNCİ ÖNCÜL

Kelâm kozmolojik argümanının omurgasını oluşturan ikinci öncül empirik ve felsefî kanıtlara dayanmaktadır. Craig'in birbirinden bağımsız geliştirdiği bu kanıtları iki felsefî ve iki bilimsel delil şeklinde sınıflandırarak incelemek mümkündür. Craig'in sistematik bir şekilde oluşturduğu argümanı ele alış şekli gerçekten büyük bir önemi haizdir. Nitekim o açıklama noktasında argümanın ikinci öncülüne öncelik tanıyarak bu öncülü delillendirmeye felsefî kanıtlarla başlamaktadır. Böylece argümanın güçlü bir temellendirmesini yaparak kolayca kavranmasına da yardımcı olmaktadır.

---

hudûs delilinde kullanılan âlem kavramının, kelâm kozmolojik argümandaki evren kavramından daha geniş bir anlam içermesi önemli bir husustur. Zira bu noktada öne çıkarmak istediğimiz âlemin daha geniş bir anlam içermesi durumu Rahim Avcar'ın yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Acar kelâm kozmolojik argümanının bahsettiği evren kavramının latif cisimleri, cinleri ve melekleri içermediğini iddia etmektedir. Ancak bizim kast ettiğimiz nokta cismanî evrenin, hudûs delilindeki âlem kavramında çok daha geniş bir anlamı kapsadığıdır. "Tanrı dışında var olan her şey" anlamında kullanılan âlem kavramı, yalnızca içinde yaşanılan, Big Bang ile bir başlangıcı olduğu savunulan evreni içermemektedir. Çoklu evren teorisinin olası kabulü noktasında hudûs delili içerdiği âlem kavramıyla geçerliliğini sürdürmeye devam etmektedir.

[102] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 102.

[103] İbn Sînâ ve Farabi'nin öğretilerine baktığımızda "var olan her şeyin bir nedeni vardır" ilkesinin âlemin zamansal olarak bir başlangıcının olduğunu ispatlamadığı görülmektedir. Nitekim iki filozofun da öğretileri sudur teorisine dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Allah vacip, evren ise mümkün varlıktır. Ona göre evren kadîm bir mümkün varlıktır. Âlemin kadîm bir varlık olmasıyla Allah'ın kadîm bir varlık olması arasında fark vardır. Âlem ve Allah arasında öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmaktadır ancak bu ilişki zaman bakımından değil öz bakımdandır. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 150.

"Evren var olmaya başlamıştır." önermesini temellendirdiği iki felsefî yaklaşımdan ilki nesnelerin matematiksel olarak sonsuzluğundan bahsetmenin imkânına rağmen bilfiil sonsuzluğun imkânsız oluşu meselesidir. Diğeri ise geriye doğru ardışık toplamayla ortaya çıkan sonsuzluk kavramının bilfiil sonsuzluğu oluşturmasının imkânsızlığına dayalıdır. Böyle bir düşünce seyri takip ederek Craig, evrenin bir başlangıcı olduğunu felsefî açıdan ortaya koymaktadır.

Kelâm kozmolojik argümanı özellikle bilimsel argümanları kullanış tarzıyla, felsefî argümanlarından daha çok dikkatleri üzerine çekse de felsefî argümanlar bu istidlalde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki bilimsel argümanlara dair eleştirinin bulunması durumunda felsefî argümanlar kelâm kozmolojik argümanını ayakta tutmaktadır.

a. Birinci Felsefî Delil: Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı

William Lane Craig sistematik bir biçimde kanıtlamaya çalıştığı birinci felsefî delili şu şekilde ifade etmektedir;

2.0 Evren var olmaya başlamıştır

2.1 Gerçek sonsuzun imkânsızlığına dayalı delil

2.1.1 Gerçek sonsuz var olamaz

2.1.2 Olayların geriye doğru sonsuzca ilerlemesi gerçek sonsuzluktur

2.1.3 O halde olayların geriye doğru sonsuzca ilerlemesi var olamaz.[104]

Bir argümanın değerlendirilebilmesi için öncelikle onun temel terimlerinin açık bir şekilde anlamlandırılması gerektiğini dile getiren Craig, kendisinin ileri sürdüğü bu gerekliliği dikkate alarak bu meselenin en önemli ve ilk terimi olan "gerçek sonsuzluk" kavramına açıklık getirmiştir.

Bu bağlamda Craig'in de argümanında işaret ettiği gibi Bernard Balzano, Richard Dedekind ve özellikle Georg Cantor gibi matematikçilerin sonsuzluk kavramı üzerine yoğunlaştıklarına işaret etmek uygun olacaktır. Öyle ki gerçek sonsuz hakkında on dokuzuncu yüzyıla kadar açık bir matematiksel anlayış bulunmadığı görülmektedir.

---

[104] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 103.

Cantor'un kümeler üzerinden yaptığı açıklamalara bakıldığında matematiksel anlayışla fiziksel dünyadaki nesnelerin varlığı hakkında kullanılan sonsuzluk kavramının tamamen farklılık gösterdiği tespit edilmektedir. Nitekim matematikte bahsi geçen sonsuzluk kavramı bilfiil sonsuzluk anlamına gelmemektedir. Belirsiz bir küme olan potansiyel sonsuz sürekli sonsuza doğru artan ama ona asla ulaşamayan bir toplamdır. "Gerçekleşmiş bir sonsuz" ise elemanlarının gerçekten sonsuz olduğu, artmayan bir toplamı ifade etmektedir. Bu yönüyle tamdır.[105] Zira gerçekleşmiş sonsuz, sürekli eklemelerin yapıldığı, devamlı bir artışa muhatap olmamaktadır. O bir bütünden oluşmaktadır. Esasen matematikçilerin sonsuzluğu çokluk ve büyüklük açısından kullandıkları ifade edilmektedir.[106]

Potansiyel olarak cisimlerin sonsuz sayıda olabilmelerinden bahsedilebilir ancak nesnelerin bilfiil, gerçek sonsuzlukta var olmaları imkânsızdır. Nesnelerin bilfiil sonsuzluğunun mümkün olması durumunun birçok anlamsız duruma sebebiyet vereceğini belirten Craig, konuyu gerçek hayattan birçok örnekle açıklamaktadır. Craig, bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını (2.1.1), Alman matematikçi David Hilbert'in kurguladığı Hilbert'in Oteli örneği ile detaylandırmıştır.[107] Günümüzde üzerinde pek çok tartışma yapılan meşhur örnek şöyle özetlenebilir:

Öncelikle sınırlı sayıda odası olan bir otelin olduğunu düşünelim. Bu otele yeni bir müşteri gelip oda istediğinde otel sahibi üzgün olduğunu ve boş odalarının kalmadığını belirtir ve hikâye burada biter. Şimdi ise sonsuz sayıda odaya sahip, tüm odalarının dolu olduğunu varsaydığımız bir otelin var oluğunu düşünelim. Yeni bir müşteri gelip oda talep ettiğinde, işletme sahibi "tabii ki" diyecektir. Birinci odada kalan müşterisini ikinci odaya, ikinci odadakini üçüncü odaya, üçüncü odada bulunanı dördüncü odaya aktarmak suretiyle bütün odalardaki müşterilerin yerlerini sonsuza kadar değiştirerek bir numaralı odayı boşaltıp yeni müşterisini yerleştirecektir. Yeni müşteri gelmeden önce tamamen dolu olan otel şimdi yine doludur ve matematikçilere göre oteldeki doluluk oranında herhangi bir değişiklik yoktur. Sayı sadece sonsuzdur. İşletmeci gelen müşterinin adını kayıt defterine yeni kaydetmiştir ve ona odasının

---

[105] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 103.

[106] Zekeriya Güney ve Nebiye Korkmaz, "Georg Cantor'un Sonsuzları*", Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 1/1 (Mayıs 2014), 2.

[107] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 104.

anahtarını vermiştir. Bu durumda nasıl olur da otelde önceki sayıdan bir kişi fazla olmaz? Otele sonsuz sayıda misafir geldiğinde otel daha da garipleşecektir. Bu durumda matematikçilere göre otelde bulunan sayı aynı kalacak, kişi sayısında herhangi bir artış olmayacaktır. Misafirlerin otelden ayrılmalarında da aynı durum geçerliliğini korumaktadır. Zira bir numaralı odada kalan misafir otelden ayrıldığında sonsuz eksi bir kişi kalmamakta, kişi sayısı eksilmemektedir. Otelin tek numaralı odalarında kalan tüm kişiler ayrıldığında aslında sonsuz sayıda kişi çıkış yapmasına rağmen yine oteldeki sonsuz sayısı değişmemektedir. Bu durum ise böyle bir otelin gerçekten var olmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla matematikçilere göre sonsuz doğal sayılar kümesi hakkında tutarlı bir şekilde konuşulabilir ama Hibert'in oteli gibi örneklerde karşılaşılan tuhaflıklar sonsuz sayıda nesnenin varlığının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.[108]

Hilbert'in oteli örneğinde de görüldüğü gibi gerçek hayatta nesnelerin sonsuz sayıda olması tahayyül edilebilse de evrende bulunan nesnelerin sayıca sonsuz olması imkânsızdır. Bu durum 2.1.2 öncülünün doğruluğunu da izah etmektedir. Evrenin bir başlangıcı olmasaydı, şu andan geriye doğru sonsuz sayıda geçmiş olaylar dizisinden söz edilmesi gerekirdi. Bu ise sonsuz sayıda geçmiş olaylar dizisinin bilfiil var olması anlamına gelmektedir. Mantıksal olarak bu durum muhaldir. Nitekim zamanın A teorisi üzerinden kurgulanan ontolojiye göre[109] değerlendirildiğinde varlığından bahsedilebilecek tek bir zaman vardır o da şimdiki zamandır. Geçmiş olaylar dizisi potansiyel olarak sonsuzdur. Zamanın başlangıcından beri ardışık olarak sonsuz sayıda olaylar dizisi meydana gelmiş olsa bile bu olayların oluşturduğu sonsuzluk hiçbir zaman var olamaz. Bunun nedeni ise geçmiş olaylar dizisinin gerçekte var olmamasıdır. Geçmiş etkinlikler artık mevcut değildir. Dolayısıyla sonsuz sayıda gerçekte var olan nesneleri oluşturamazlar. Sürekli bir şekilde eklenerek artarlar bu ise ancak potansiyel bir sonsuzluktur.[110]

---

[108] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 108-110.
[109] Zamanın A teorisi, kipli zaman teorisi şeklinde isimlendirilen geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman kiplerinin yer verildiği ancak varlığından bahsedilen tek gerçek zamanın şimdiki zaman olduğunu savunan teoridir. Üçüncü bölümde genişçe yer verileceğinden tekrara düşmemek için bu kadarıyla iktifâ edilecektir.
[110] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 115.

2.1.1 (Gerçek sonsuz var olamaz.) ve 2.1.2 (Olayların geriye doğru sonsuzca ilerlemesi gerçek sonsuzluktur.) öncüllerinin doğruluğu ise (2.1.3) yani "Olayların geriye dönük zamansal sonsuzlukları var olamaz." öncülünü mantıksal bir sonuç olarak gerektirir. Dolayısıyla geçmiş olaylar dizisi sonsuz değildir, sınırlıdır. Sınırlı olduğundan mutlaka bir başlangıcının olması gerekmektedir. Evren diye isimlendirilen yapı ise geçmiş olaylar dizisinden bağımsız değildir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda evrenin de mutlaka bir başlangıcı olmalıdır.[111]

Craig birinci felsefî delilini sonsuzluk kavramının anlamlandırılması üzerinden şekillendirmiş ve kavramların hangi manada kullanıldıklarının konuyu derinleştirmek açısından önemli olduğunu vurgulamıştır. Tabii kelâm ilmi açısından değerlendirilen bu argümanın hudûs delili ile olan benzerliklerinin ve farklılıklarının da açıklanması gerekmektedir. Tam da bu noktada kelâm kozmolojik argümanının öncüllerini oluştururken hudûs delilinin temel kavramı olan âlem kelimesinin yerine neden evren kullanılmıştır sorusu üzerinde de durmak önem arz eder. Acaba evren, âlemin muadili bir kavram mıdır?

Kelâm literatüründe âlem kavramı, "Allah'tan başka mevcut olan her şey" diye tanımlanır.[112] Klasik kelâmdaki telakkiye göre âlem cevher ve araz olarak isimlendirilen iki temel unsurdan meydana gelmektedir. Bunların birleşme ve ayrışmalarıyla âlemdeki varlıklar oluşur.[113] Tümdengelimsel bir ifadeyle âlem kavramını şekillendiren kelâmcılar, böylece duyulur varlık sahasında cevher ve arazlardan oluşmayan hiçbir varlık türünün olmadığını da ileri sürmüşlerdir.[114] Dolayısıyla kelâm ilminin önemli kavramlarından biri olan âlem, evrenden çok daha geniş bir anlama sahip görünmektedir. Buna göre evren âlemin bir parçasıdır.

---

[111] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 117.

[112] Kelâmcıların âlem üzerinden şekillendirdikleri Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili tartışmalar onların evren anlayışlarını da büyük oranda etkilemiştir. Özellikle ilim sıfatının mahiyeti ve kapsamıyla beraber Allah'ın alîm oluşunun sınırı hakkındaki düşünceler atomcu düşünceye bir form kazandırmıştır. Nitekim Cin Suresinin 28. ayetinde geçen "Allah'ın her şeyi saydığı" ifadesinin maddi âlemin bir sonu ve sınırı olduğuna işaret eder. Buradaki "her şey" bir bütün olmalı, dolayısıyla parçalardan oluşmalıdır. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 45.

[113] Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, "Âlem", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 29.

[114] Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 9.

Esasen evrenin başlangıcını ispata dayalı olarak şekillenen kelâm kozmolojik argümanıyla kelâmcıların kurguladığı hudûs delili ana argüman noktasında da farklılık göstermektedirler. Nitekim tanrının varlığını kanıtlamak için Craig, evrenin spesifik bir başlangıcının var olduğunun altını çizerken, hudûs delili bu kanıtı âlemde var olan değişimin ve dönüşümün üzerinden şekillendirmektedir. Bu sebeple hudûs delili, her an yaratma eylemi gerçekleştiren bir tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Dolayısıyla hâdis olan evrende insan her daim tanrının yaratma fiiline muhatap olmaktadır. Ancak kelâm kozmolojik argümanında böyle bir tasavvur söz konusu değildir. Craig, muhataplarını tanrının tek bir fiiline, evreni yarattığı ilk ana odaklamaktadır. Dolayısıyla kelâm kozmolojik argümanının muhatabı, evrenin başlangıcını ve bu başlangıcın nedeninin tanrının yaratması olduğunu kabul etse dahi bu kabul kişinin gündelik hayatında tanrıyla olan bağına pek fazla etki etmemektedir. [115]

b. İkinci Felsefî Delil: Ardışık Eklemeyle Sonsuza Ulaşmanın İmkânsızlığı

Craig'in ikinci öncülünün iki felsefî yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki bilfiil sonsuzluğun imkânsız oluşunun delillendirilmesidir. İkinci felsefî kanıt ise ardışık eklemelerle gerçek sonsuzluğa erişmenin imkânsızlığıdır. Bu yönüyle iki felsefî argüman birbirinden farklıdır. Nitekim Craig, konuyu şu şekilde formüle etmiştir:

2.2. Birbirini izleyen ardışık toplamalarla bilfiil sonsuzluğun oluşmasının imkânsızlığına dayalı kanıt

2.2.1. Ardışık olarak birbirini izleyen olaylar gerçek sonsuz olamazlar.

2.2.2. Zamansal olaylar silsilesi birbirini izleyen ardışık toplamlardan müteşekkildir.

2.2.3. O halde zamansal olaylar silsilesi bilfiil sonsuzu oluşturamazlar.

Ardışık eklemeler yaparak sonsuza ulaşılamamasının nedeni yeterli zamanın olmayışı değildir. Bilakis gerçek sonsuzun, yapısı itibariyle eklenerek ulaşılmaya imkân

---

[115] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I/97; Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 72. Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", 62.

vermediği anlaşılmaktadır. Craig'in de ifade ettiği gibi bir kimse birbirini izleyen ardışık eklemeler yaparak bilfiil sonsuzluğa ulaşamaz. Çünkü o kimse sonsuza ulaşmadan başka birinin ona eklemeler yapması mümkündür. Bu, "sonsuza kadar sayma" yahut "sonsuzu aşma"nın imkânsızlığı şeklinde isimlendirilir. Başlangıcı olmayan bir noktadan itibaren eklemelerle gerçek sonsuza erişilemeyeceği gibi bu durumun tersi de aynı şekilde nitelendirilmelidir. Dolayısıyla bir kimsenin sonsuza kadar sayması mümkün değilse, sonsuzdan geriye doğru sayması nasıl mümkün olabilir? Bir yönde eklemelerle sonsuzun ötesine geçmek mümkün değilse, yalnızca tersi yönde hareket ederek nasıl sonsuzluk aşılabilir?[116]

Craig olayların geriye doğru sonsuz gidişini savunan, kelâm kozmolojik argümanını eleştiren Russell'in dile getirdiği Tristram Shandy'in günlüğü örneği ile konuyu açıklamaktadır.[117] Laurence Sterne'nin (1713-1768) romanında günlüğünü yazan Tristram Shandy olayını düşünelim. Shandy günlüğünü o kadar detaylı ve yavaş yazıyor ki tek bir günün olaylarını kaleme alması bir yılını almaktadır. Onun iki günlük hayat hikâyesini yazması iki yılını almıştır. Shandy'in ölümsüz olduğunu ve yaşadıklarını kaydetmeyi ilk günkü titizliğiyle devam ettirdiğini varsayalım. O zaman Shandy'in yazılmamış tek bir günü kalmayacaktır.[118] Halbuki Laurence Starne'nin anlatımına göre Tristram Shandy'in yaşadığı her bir günü kaleme alması bir yıl sürmektedir. Günlüğündeki her bir günün yazılması bir yıl süren Shandy'in yaşadığı son günü yazabilmesi mümkün müdür? Russell'a göre Shandy sonsuz bir hayata sahip olamadığı için son sayfasını yazmaya muktedir değildir. Ancak Russell'a göre Shandy ölümsüz olsaydı mutlaka yaşadığı son günü yazabilecekti. Zira birinci öncülde detaylandırıldığı gibi Cantor'un küme teorisine göre eğer Shandy sonsuz bir hayata sahipse onun her bir günü mutlaka bir yılla eşleşmektedir. Dolayısıyla Kümeler Teorisine göre Shandy son gününü mutlaka yazabilecektir. Matematiksel sonsuzluk kavramı çerçevesinde mümkün görünen bu durum bilfiil gerçeklik bazında düşünüldüğünde imkânsızdır. Zira Shandy'in yazacağı bir günün üzerinden bir yıl geçmesi gerekmektedir. Böylece mutlaka kaleme alacağı bir ikinci gün doğmaktadır.

---

[116] William Lane Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", çev. Zikri Yavuz, *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman & Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 156.
[117] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 120.
[118] Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (London: Allen And Unwin, 1937), 358.

Dolayısıyla Tristram Shandy ölümlü yahut ölümsüz olsun son sayfasını yazamayacaktır. Kuşkusuz Shandy'in günlüğü örneği bir paradokstur. Bu durumda cevaplandırılması gereken başka bir soru daha bulunmaktadır. Geçmiş olaylar silsilesinin sonsuz geriye gidişi mümkün ise Tristram Shandy günlüğünü neden dün yahut bir önceki gün ya da yıllar önce bitirmedi? Neden onu yazmak için sonsuza uzanan bir zaman dilimin olması gerekmektedir? Eğer Shandy ölümsüz ise o zaman sonsuz geçmiş olaylar zincirinde günlüğünü daha önce bitirmiş olması gerekmektedir. Zira şimdiye kadar sonsuz zaman geçmişti, bitirmek için yeterli zamanı vardı. Tüm bu sorular çerçevesinde değerlendirildiğinde Russell'ın öne sürdüğü Shandy'in günlüğü örneğinin bilfiil gerçekliğinin imkânsızlığı anlaşılır.[119] Russell bu durumu idealist bir şekilde ele alırken, Craig ise realist bir bakış açısıyla değerlendirmektedir.[120]

Craig, başlangıcı olmayan sonsuz olaylar zincirinin absürt olduğunu daha detaylı açıklamak için başka bir örnek daha vermektedir: Ezelden beri saymakta olan, bu sayı dizisini de şimdi bitirdiğini iddia eden bir kimsenin olduğunu varsayalım: …,-3,-2,-1,0. Bu kimseye saymasını neden daha önce bitirmediğini sormamız gerekir. Zira şimdiki âna kadar sonsuz bir zaman geçmiştir ve bu kimsenin saymasını bitirmesi için yeterli zamanı vardır. Daha açık ifade etmek gerekirse, geçmişte herhangi bir zamana baktığımızda bu kimse sayı saymayı bitirmiş olmalıdır. Zira ulaştığımız herhangi bir zamanda sonsuz dolmuş olacaktır. Bu kimseyi sayı sayarken bulmamız geçmişin herhangi bir zamanında mümkün değildir. Böyle bir sonuç ise bu kimsenin ezelden beri saydığı varsayımı ile çelişmektedir.[121]

Öyle görünüyor ki her iki örnek de sonsuzdan yahut sonsuza doğru ardışık eklemelerle bilfiil sonsuzluğa ulaşmanın imkânsız olduğunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla matematiksel ve mantıksal sonsuzluğun, nesneler üzerinde bilfiil sonsuzluk ile aynı anlamda kullanılmadığı sonucu açığa çıkmaktadır.

Craig tarafından kelâm kozmolojik argümanı kurgulanırken kendisinden faydalandığı önemli isimlerden biri olduğu tespit edilen Gazzâlî'nin, eserlerinde Craig'in argümanına temel olabilecek örnekler bulunmaktadır. Nitekim Gazzâlî âlemin

---

[119] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 121.
[120] Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler*, 91.
[121] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 121-122.

ezelî olduğunu iddia eden filozoflara cevaben gezegenlerin dönüşünü hatırlatmaktadır. Zira eğer âlem onların iddia ettiği gibi başlangıcı olmayan sonsuz bir yapıya sahip ise gezegenlerin dönüş periyotlarının sonsuz olması gerekmektedir.

Konuyla ilgili Gazzâlî'nin kullanmış olduğu örnekle Craig'in kurguladığı örneklerin felsefî alt zemini aynıdır. Esasen Craig'in geriye doğru ardışık toplamla gerçek sonsuzun elde edilemeyeceği meselesinin ispatı kelâm ilmiyle meşgul olan âlimlerin eserlerinde sürekli karşılaştığımız "teselsülün butlânı"[122] meselesidir. Kelâmcıların başlangıcı olmayan hâdis varlık meselesine yönelttiği reddiyeler kelâm kozmolojik argümanının hudûs delili ile olan bağını güçlendirmektedir. Nitekim Gazzâlî konuyu şu şekilde örneklendirmektedir:

> "İddianın aksine gerçekte Güneş dönüşünü bir yılda, Satürn (Zuhal) ise otuz yılda tamamlamaktadır. Buna göre Satürn'ün dönüşü Güneş'in dönüşünün onda üçü; Jüpiter'in (Müşterî) dönüşü ise Güneş'in dönüşünün on ikide biridir. Çünkü o dönüşünü on iki yılda tamamlar. Aynı zamanda Güneş'inkinin onda üçü olduğu halde Satürn'ün dönüşlerinin sayısı sonsuz olduğu gibi, Güneş'in dönüşlerinin sayısı da sonsuzdur. Dönüşlerini otuz altı bin yılda tamamlayan yıldız kürelerinin dönüşleri de sonsuzdur."[123]

---

[122] "Teselsülü iptal amacıyla burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı muvâzât, burhân-ı tehallüs ve burhân-ı arşî gibi deliller kullanılmıştır." Topaloğlu & Çelebi, "Teselsül", 340. "Bu delillerin içinde en çok başvurulan delil burhân-ı tatbiktir. Şu şekilde ifade edilir: İlletler zincirinde bize yönelik en son ma'lûlden başlamak üzere geriye doğru sonsuzca devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin bulunduğunu var sayalım. Bu silsilenin başladığı noktadan meselâ bir sayı önce ikinci bir sonsuz silsile düşünelim. İki silsileyi bize doğru olan başlangıç noktalarından çakıştırdığımızda (tatbik) birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkasıyla, ikinci halka ikincisiyle, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bize doğru olan başlangıç noktasına nisbetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki illet-ma'lûl zinciri arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğerinin bir halkası karşılık gelecektir -ki bu, külün cüze eşit olmasını gerektireceğinden muhaldir- veya eksik olan silsile sona erecektir, o zaman da diğer silsile bir kademe fazla gelecektir. Bu durumda sonlu olan kemiyetten belirli bir miktarda fazla olan kemiyet sonlu olacağından mantıken diğer silsile de sonlu olacaktır. Bu ise neden-sonuç s,lsilesinin sonsuz olmaktan çıkması demektir." Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 14-24. Teselsülün iptalile ilgili ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Mehmet Necmeddin Beşikci, *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-I Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

[123] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 20

Gazzâlî bu örnek ile biri diğerinin on ikide biri, onda üçü, otuz altı binde biri olan tüm bu dönüş periyotlarının nasıl birbirlerine eşit, yani sonsuz olabileceğini sorgulamaktadır. İlaveten Gazzâlî, hasımlarına sonsuz farz edilen bu dönüşlerin tek mi çift mi olduğu sorusunu sormaktadır. Gezegenlerin sonsuz dönüşleri olsaydı, bu periyot sayıları çift veya tek veyahut hem çift hem tek ya da ne çift ne tek sayı olurdu. Hem çift hem tek veyahut ne çift ne tek sayı olması muhaldir. Çünkü iki durumdan birinin varlığı otomatik olarak diğerini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla dönüş sayılarının ya çift ya da tek olması gerekmektedir. Gazzâlî, çift yahut tek olma durumunun yalnızca sonlu sayılar için mümkün olduğunu hatırlatarak evrenin ezelî olduğu iddiasını çürütmektedir.[124]

Sonuç olarak evrenin başlangıcı olmayan sonsuz olaylar zincirine sahip bir geçmişi yoktur. Eğer evren ezelden beri var olmuş olsaydı şimdiki zamanın gelmemesi gerekirdi. Şimdiki zaman geldiğine göre evrenin ezelî olması imkânsızdır. Dolayısıyla zamanın tanımı, hareketin sayımı şeklinde yapıldığı sürece, hâdis olaylar birbirini ardışık takip eden olaylardan oluşmaya ve bu şekilde algılanmaya devam edecektir. Ardışık olayların birbirine eklenerek sonsuzu oluşturma ihtimalinin imkânsızlığı göz önüne alındığında evrenin mutlaka bir başlangıcının olduğu açığa çıkacaktır.

c. Birinci Bilimsel Doğrulama: Evrenin Genişlemesi

William Lane Craig, ikinci öncülün felsefî alt yapısını açıkladıktan sonra argümanını bilimsel kanıtlarla desteklemiştir. Evrenin bir başlangıcının olduğu düşüncesinin daha önceki dönemlerde tamamen felsefî argümanlara dayalı olduğunu dile getiren Craig, astronominin ve astrofiziğin ilerlemesiyle birlikte konunun netlik kazandığını iddia etmektedir. Craig, evrenin bir başlangıcı olduğuna dair bilimsel kanıtları iki ana başlık altında sınıflandırmaktadır. Big Bang teorisi üzerinden evrenin başlangıçta sonsuz yoğunluğa sahip olduğu bir tekillik durumundan bahsetmektedir. Ancak evrenin genişlemesine dayalı birinci kanıt ve termodinamik yasasını içeren ikinci

[124] Konuyla ilgili uzun açıklamalarda bulunan Gazzâlî, sonsuz sayıda olduğu iddia edilen periyot sayısının çift olma durumunun ancak tek sayıya bir sayının daha ilavesiyle mümkün olduğunu böylece sonsuzun bir sayıya ihtiyaç duyması gibi muhal bir durumla karşılaşılacağından bahsetmektedir. Dolayısıyla tek yahut çift olmanın ancak sonlu varlıkları ilgilendiren kavramlar olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 2; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 44.

kanıt şeklinde argümanlarını detaylandırmaktadır. Böylece evrenin sonlu bir geçmişe sahip olduğunu ve evrende bilfiil sonsuzluğun var olamayacağını kanıtlamaktadır.

Evrenin sonlu bir geçmişe sahip olduğu düşüncesi, Einstein'in (1879-1955) deneyleriyle netlik kazanan bir düşüncedir. Öyle ki bilim adamları uzun yıllar evrenin ezelî ve durağan bir yapıya sahip olduğunu düşünmüşlerdir. 1920'li yıllara gelindiğinde ise yapılan çalışmalarda aslında evrenin durağan bir yapıya sahip olmadığı ortaya çıkmıştır. İlk defa 1917 yılında Albert Einstein'in Genel Görelilik Teorisi ile kozmolojiye dair bu geleneksel inanışta sarsıntılar baş göstermiştir. Çalışmaları sırasında Einstein, evrenin homojen ve izotropik bir yapıya sahip, sabit bir ortalama kütle yoğunluğu ve eğriliği ile durağan bir durumda olduğunu varsaymıştır. Yaptığı deneyler sonucunda Einstein, evrenin sürekli bir şekilde genişlediğini ispatlamaktadır. Ancak o, evrenin durağan bir yapıda olmasıyla ilgili ön kabulünden vazgeçmek istememiştir. Öyle ki denklemine maddenin sahip olduğu kütle-çekim etkisinin dengelendiği, "kozmolojik sabit" adını verdiği bir terim (sayı) ekleyerek evrenin statik yapısını korumayı amaçlamıştır.[125] Ancak böyle bir durumunda Genel İzafiyet Teorisi, evrenin statik ve ezelî oluşuna uygun olmaktadır. Dolayısıyla Einstein'ın kurguladığı evren modelinde maddede meydana gelen en ufak bir değişiklik, evrendeki herhangi bir düzensizlik, evrenin ya genişlemesine veyahut büzülmesine sebebiyet vermektedir. 1920'lerde Rus matematikçi Alexander Friedman (1888-1925) ve Belçikalı astronom George Le Maître (1894-1966) birbirlerinden bağımsız bir şekilde Einstein'in evren modelinin bu yönünü ciddiyetle ele almışlardır. Friedman ve Le Maître, Einstein'in denklemlerini temel alan, evrenin genişlemesiyle sonuçlanan çözümler bulmuştur. Alexander Friedman tarafından ilk kez dile getirilen evrenin genişlemesi düşüncesi 1929 yılına gelindiğinde Amerikalı astronom Edwin Hubble tarafından ispatlanmıştır. Hubble, kırmızıya kayma yasası da denilen "Hubble Yasası" na göre uzak galaksilerin tayf çizgileri cismin hareketine bağlı olarak kırmızıya kaymaktadır. Hubble uzak galaksilerden gelen ışıkların daha fazla kırmızıya kaydığını kaydetmektedir. Yani gözlemlenen bir yıldızın ışık spektrumu, uzaklaşma hızına göre kırmızıya kaymaktadır. Uzaklaşma hızları, galaksilerin uzaklıkları ile doğru orantılı olarak artmaktadır. Çalışmalarında Doppler etkisini kullanan Hubble, galaksilerin yalnızca gezegenimizden

[125] Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi*, 35.

değil birbirlerinden de uzaklaştığını gözlemlemiştir. Böylece evrenin genişlemekte olduğu bilimsel olarak kanıtlanmıştır.[126] Evrenin genişlemesi düşüncesi, zamanın anlamının kavranması ile birlikte "genişlemenin bir başlangıcı olmalıdır" sonucuna götürmektedir. Zaman ilerledikçe evrende bulunan galaksilerin birbirlerine olan uzaklıkları da artmaktadır. Uzaklıkla doğru orantılı bir şekilde madde yoğunluğu da azalmaktadır. Dolayısıyla birbirlerinden uzaklaşan tüm galaksilerin evrenin başlangıcı noktasında bir tekilliğe sahip olduğu sonucuna varmak mümkündür. Craig, evrenin bir başlangıcının olduğunu delillendirmek için Big Bang teorisini yani evrenin belirli bir noktada sonsuz yoğunluğa sahip olduğu tekilliği, bilimsel argüman olarak kullanmaktadır.[127]

Craig, sürekli bir genişleme halinde olan evrenin, geriye doğru gidildiğinde büzülmeye devam ettiğinden dolayısıyla belirli bir noktada evrenin günümüz fizik kuralları ile açıklanamayan bir yoğunluğa, sıcaklığa ve basınca sahip olduğundan bahsetmektedir. İlk kozmolojik tekillik şeklinde isimlendirmenin mümkün olduğu bu durum evrenin geçmişiyle alakalı zamansal sınırı oluşturmaktadır. Yalnızca evrenin değil aynı anda uzay-zamanın da başlangıcı olarak nitelendirilen Büyük Patlama, Craig'e göre yaratma olayını temsil etmektedir. Fred Hoyle'nin bir radyo programında bu modele asla katılmadığını belirtirken alaycı bir tavırla bahsettiği "Big Bang", bu adlandırmayla ün kazanmış ve bu şekilde isimlendirilmiştir.[128]

"Büyük Patlama" terimi derinlemesine düşünüldüğünde yanıltıcı bir ifadedir. Bu noktada patlama ve genişleme kavramlarıyla neyin kastedildiği açıklanmaya muhtaçtır. Nitekim Büyük Patlamayı dışarıdan gözlemlemek mümkün değildir. Çünkü günlük hayatta gözlemlenebilen bir patlama formu kastedilmemektedir. Big Bang, hava parçacıklarını içine katarak zamanla büyüyen bir patlama değildir.[129] Onun öncesi ve dışı olmadığı gibi tam olarak nerede gerçekleştiğinden de söz edilememektedir. Çünkü

---

[126] William Lane Craig, *Reasonable Faith*: *Christian Truth and Apologetics* (Wheaton: Crossway Books, 2008). 100. Steven Weinberg, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın & Zeki Aslan (Ankara: Tübitak Yayınları, 1996), 9-12, 19-25 Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* Dergisi 14 (2006), 92.

[127] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 125, 126; Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 161-162. Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi*, 153.

[128]Joseph Silk, *Evrenin Kısa Tarihi*, çev. Murat Alev (Ankara: Tübitak Yayınları, 1997), 63.

[129] Weinberg, *İlk Üç Dakika*, çev. Zekeriya Aydın & Zeki Aslan, 2.

Standart Büyük Patlama modelinde patlamadan öncesi için herhangi bir uzay-zaman bulunmamaktadır. Uzay, zaman ve madde bu patlama ile oluşmuştur. Dolayısıyla Büyük Patlamanın nerede gerçekleştiğini sorgulamak kuzey kutbunun kuzeyinde neyin bulunduğunu sormakla eş değerdir. Bu sebeple Big Bang'in nerede gerçekleştiği ile ilgili verilebilecek en doğru cevap "her yerde" gerçekleştiğidir.[130] Mutlak bir başlangıç olan Büyük Patlama ile evrende bulunan helyum gibi hafif elementlerin varlığını da açıklamak mümkündür. Dolayısıyla Standart Büyük Patlama modelinin bilimsel olarak kesinliğinin ispatı durumunda Craig, kelâm kozmolojik argümanının ikinci öncülünün sağlam bir doğrulamaya sahip olacağını ileri sürmektedir.[131]

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Standart Büyük Patlama modelinin birçok yönden tadile ihtiyacı vardır. Nitekim günümüzdeki formuyla Einstein'in İzafiyet Teorisinin yapı taşı olduğu Standart Büyük Patlama modeli, atom altı uzay ölçeklerine indirgenememektedir.[132] Aynı zamanda evrenin bahsedilen sürekli bir şekilde genişlemesi belirli ivme ile sabit değildir. Bilakis geçmişte çok kısa bir süre içerisinde evrenin genişlemiş olması da yüksek bir ihtimaldir. Standart model üzerinden cevaplanmayı bekleyen bu tartışmalar olmasına rağmen Friedman ve Lemaître'den sonra ortaya konulan, özellikle evrenin ezelî oluşu iddiasına sahip modellerin hiç biri standart modelin bir alternatifi olamamıştır. 2003 yılında ise Craig'in üç büyük kozmolog şeklinde hitap ettiği Arvin Borde, Alan Guth ve Alexander Vilenkin, evrenin bir başlangıcı olduğunu kabul eden tüm modellerin fiziki senaryolarını dikkate almaksızın başlangıcın varlığını ispatlamışlardır. Vilenkin'in, *Many Wolds in One* kitabında da bulgularından açıkça bahsettiği gibi argümanlar yalnızca makul insanların inanmasını sağlarken ispat, makul olmayan insanların da kendisine inanacağı şeydir. Var olan ispat ise evrenin ezelî oluşunu imkânsız kılmaktadır. Kozmik bir başlangıcın varlığı ile yüzleşilmesi gerekmektedir.[133]

Bilimsel kanıtların sürekliliği olmasa da bilimin günümüze kadar var olan gelişiminde evrenin sonlu bir geçmişe sahip olduğunu dile getiren Craig, gelinen

---

[130] Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi*, 37.
[131] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 130. Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 162.
[132] Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 163.
[133] Alex Vilenkin, *Many Worlds in One: The Search for Other Universes* (New York: Hill and Wang, 2007), 176. Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 165. Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 130.

noktada ezelî bir evren anlayışı için makul bir gerekçeye sahip olunmadığından, kelâm kozmolojik argümanının güvenilir bilimsel gerekçeleri barındırdığından söz etmektedir.

Hudûs delilinin bir formu olan kelâm kozmolojik argümanının gelinen bu noktada ilmi geleneğimizle hangi açılardan paralelliğini devam ettirdiği değinilmesi gereken bir husustur. Standart Büyük Patlama modelinde yer alan, günümüz fizik kurallarıyla ölçümünün imkânsız olduğu yoğunluğu Craig, hiçbir şey (nothing) ile aynı değerde görmektedir. Hiçbir maddenin böyle bir yoğunluğa sahip olmadığı, zaman ve mekânın dışındaki bu andan yaratılışın başladığını dile getiren Craig'e göre evren böylece yoktan var edilmiştir. Gerçek dünyada asla sonsuz yoğunluğa sahip bir maddenin var olamayacağını, eğer var olursa herhangi bir kütleye sahip bir nesnenin sonsuz yoğunlukta olamayacağını açıklayan Craig, Big Bang'in insanoğlunu yoktan yaratma düşüncesine mecbur bıraktığını ifade etmektedir.

Yokluk kavramı incelendiğinde ise kelâmcıların ve fizikçilerin bu kavrama farklı anlamlar yüklediği ortaya çıkmaktadır. Nitekim bilim adamları ve fizikçiler yokluğa fiziksel olarak var olan bir maddenin veya olgunun, niteliksel olarak başka bir maddeye yahut hâle dönüşümü anlamını yüklemektedirler. Dolayısıyla bilimin yokluk (vacuum) kelimesine yüklediği anlam, mutlak anlamda hiçlikten, yani kelâmcıların hiçlik anlayışından farklıdır. [134] "Mu'tezile ve Ehli Sünnet kelâmcıları tarafından iki farklı anlamda kullanılan yokluk, Mu'tezile kelâmcılarına göre bilginin objesi bir gerçekliğe sahip, "varlığı olmayan mâlum" ifadesiyle anlamlandırılırken Ehl-i sünnet kelamcılarının bir kısmı, ma'dûma bir gerçeklik tanımaktan kaçınmış, onu "hiçbir şey değil" (leyse bi-şey') şeklinde açıklamışlardır. Ehli Sünnet kelâmcıları arasında, âlemin "lâ şey" den, yani her bakımdan yokluktan yaratıldığını savunanların olduğunu söylemek mümkündür"[135]

---

[134] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 183.

[135]Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 135. Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/356. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 65. Kelâmcıların mâ'dûm konusundaki yaklaşımlarını detaylıca incelemek için bk. Hülya Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Mâ'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

d. İkinci Bilimsel Doğrulama: Entropi Yasası

Craig'in ikinci öncülü desteklemek için kullandığı ikinci bilimsel kanıt, aynı zamanda termodinamiğin de ikinci kanunu olan entropi yasasıdır. Termodinamiğin ikinci kanununa göre evren kapalı bir sistemden oluşmaktadır. Bu sistemde evren, enerji bakımından kendisinden başka herhangi bir şeyle etkileşimde bulunmamaktadır.[136] Kapalı bir sistem olan evrende var olan tüm süreçler mutlaka denge durumuna yönelmektedir. Bu denge, evrenin bütününe uygulandığı takdirde evren için olası iki durumdan bahsedilmektedir. Termodinamiğin ikinci yasasına göre yeterli bir zaman sonra evren mutlaka termodinamik dengeye ulaşacak, evrenin ısı ölümü gerçekleşecektir. Craig'in de bahsettiği gibi bu durumda evren için soğuk ya da sıcak olmak üzere iki ihtimalden söz etmek mümkündür. Evrendeki yoğunluğun evrenin genişleme hızından büyük olması durumunda evren tekrar büzülmeye başlayacaktır. Dolayısıyla evren yeniden ateş topuna dönüşecektir. Evren büzülmeye devam ederken yıldızlar patlayacak ve artan yoğunlukla oluşan yeni kara delikler, etraflarında bulunan her şeyi içlerine çekecek, en sonunda ise tüm evreni içine alan tek bir kara delik oluşacaktır.

Diğer bir ihtimal ise evrenin yoğunluğunun, genişlemeye engel olamaması durumunda gerçekleşecektir. Böylece galaksilerin sahip oldukları tüm gazlar zamanla yıldızlara evrileceklerdir. Daha sonra tüm yıldızların patlaması ve evrenin sürekli genişlemesiyle birlikte evrende bulunan maddelerin tümü küçük temel gaz parçacıklarına daha sonra da radyasyona dönüşecektir. Soğuk ve karanlık evren en sonunda ısı ölümünü gerçekleştirip hiçbir değişimin meydana gelmediği bir yapıya sahip olacaktır.[137]

Evrenin sonlu bir başlangıcının olduğu tezini destekler nitelikteki entropi yasası Craig'in argümanında önemli bir yere sahiptir. Kelâm kozmolojik argümanın bilimsel sac ayaklarından birini oluşturan bu kanuna göre, eğer evren sonsuz bir geçmişe sahip olsaydı, şu anda ısı ölümü gerçekleşmiş olacaktı. Evrenin hâlâ denge durumuna doğru evrilmesi onun sonlu bir geçmişe, dolayısıyla bir başlangıca sahip

---

[136] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 170.
[137] Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 166-167.

olduğunu kanıtlamaktadır. Çağdaş İngiliz fizikçi Paul Davies'in de belirttiği gibi "Evrenin bir başlangıcının olması termodinamiğin ikinci yasasının kaçınılmaz sonucudur." ifadesi kelâm kozmolojik argümanını bilimsel açıdan kabul edilebilir kılmaktadır. Zira entropi yasası fizikçiler tarafından bilimsel süreci tamamlanmış bir kural olarak kabul edilmektedir.[138] Böyle bir argümanın Craig'in tezini doğrulayıcı bir özeliğe sahip olması, kelâm kozmolojik argümanının en güçlü yönlerinden bir tanesidir.[139]

Böylece Craig argümanını ikinci öncülden başlayarak detaylandırmıştır. "Evren var olmaya başlamıştır." öncülünü felsefî ve bilimsel argümanlarla delillendirmiş daha sonra bir nevi destekleyici argüman formundaki ilk öncülü açıklamıştır.

2. BİRİNCİ ÖNCÜL

Evrenin tarihinde çok güçlü temelleri olan nedensellik ilkesi (causality), günlük hayattaki tecrübeler için en açıklayıcı yoldur. "Başlangıcı olan her şeyin, varlığının bir sebebi vardır." ilkesi birinci öncülün dayanak noktasını oluşturmakla birlikte Craig'e göre tartışmasız kabul edilmelidir. Tecrübelerin sürekli nedenselliği onayladığı göz önünde bulundurulduğunda evrenin var oluşu konusunda bu ilkeyi çürütmek muhal görünmektedir. Zira nedenselliğin herhangi bir istisnası bugüne kadar söz konusu değildir. Craig, bir şeyin yoktan var olamayacağı konusunun metafiziksel sezgiye dayandığını dile getirmektedir. Dolayısıyla bir şeyin yoktan var olamayacağını kanıtlamak için kullanılan herhangi bir istidlâl, bu ilkenin kendisi kadar açık olmayacaktır. Esasen özü itibariyle mümkün bir varlığın hiçbir nedene ihtiyaç duymadan varlık sahasına çıkabileceğini iddia etmek metafiziği yok saymaktır. Bu noktadan yola çıkıldığında mutlak anlamda bir yokluktan sonra âlemin var olması nasıl mümkün gözükmektedir? Birinci öncülü kurgularken William Lane Craig öncelikle "ex nihilo nihil fit" yani "hiçlikten ancak hiçlik doğar" konusuna açıklık getirmiştir. Hiç kimse karşılaştığı bir binanın, masanın yahut bir arabanın kendiliğinden ortaya çıktığını

[138] Paul Davies, *God and New Physics* (New York: Simon & Schuster, 1983), 11.
[139] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 122.

düşünmemektedir. **Çünkü evrende var olan her şeyin bir nedeni vardır**. Evrenin içerisindekiler kadar evrenin kendisinin de varlığının bir nedeni bulunmaktadır.[140]

Nedensellik ilkesinin bir şekilde yaratıcının varlığı sonucuna ulaştırdığını düşünenler, nedensellik ilkesinin inkârı yolunu seçerek böyle bir çıkarıma gitmenin önünü kesmişlerdir. Örneğin bu düşünürlerden biri olan Paul Davies, kuantum fiziği atom altı düzeyde bir şeyin yoktan var edilmesi noktasında istisnaların olabileceğinden bahsetmektedir. Davies kuantum kütle-çekim teorisi üzerinden uzay-zamanın kendisinin, mutlak anlamda bir yokluktan, herhangi bir nedene ihtiyaç duymadan var olabileceği düşüncesini savunmaktadır.[141] Bununla birlikte görüşünü destekleyen bir kütle-çekim teorisinin henüz var olmadığına da değinmektedir. Böyle bir teori parçacıkların kendiliğinden yaratılıp yok olmasına olanak sağladığı gibi uzay-zamanın kendisinin de bir nedene ihtiyaç duymadan aniden var olup, yok olmasına olanak sağlar. Nitekim bir uzay lekesinin daha önce var olmadığı bir yerde kendiliğinden ve aniden oluşması matematiksel olarak ortaya konulmuş kesin bir olasılık sonucuna götürmektedir. Bu sonuca dayanarak uzay-zamanın, bir nedeni olmayan kuantum geçişleri sonucu kendiliğinden meydana geldiğini öngörmek mümkündür.[142] Detaylı bir şekilde incelendiğinde ise, sebepsiz var olma noktasında bir istisna gibi görünmekle birlikte bu durum, yokluktan varlık sahasına çıkma noktasında bir kaide oluşturmamaktadır.[143]

Birinci öncül ile ilgili Craig'in öne çıkardığı bir diğer husus ise nedensellik ilkesinin bir istisnası olması durumunda bu istisnanın neden başka bir şey değil de evren veya uzay-zaman olduğu sorusuna getirdiği eleştiridir. Craig, evrende var olan her şeyin nedensellik ilkesi doğrultusunda var olduğuna, yalnızca evrenin mutlak anlamda bir yokluktan meydana geldiğini savunmanın bir çelişki barındırdığına değinmektedir. Çelişkinin giderilebilmesi için evrenin bu noktada bir istisna olduğunu kabul eden

---

140 Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 182.
141 Paul Davies, *God and The New Physics,* 217.
142 Paul Davies, *God and The New Physics*, 215, Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 169.
143 Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 183; Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 170. William Lane Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", *Truth: A Journal of Modern Thought* 3 (1991), 92.

kişinin aynı zamanda nesnelerin de bir nedene ihtiyaç duymadan yokluktan varlık sahasına çıkma ihtimalinden söz edebilmesi gerekmektedir.

Leibniz (ö. 1716)'in de sormuş olduğu "neden hiçbir şey değil de bir şeyler var?" sorusunda "hiçlik", "bir şeyden" daha kolay olmasına rağmen, zor ve sıkıntılı olan "bir şeyler" var olmuştur. Aynen Leibniz'in bu sorusunun bizi getirdiği nokta gibi William Lane Craig de neden bir bisikletin yahut Beethoven'ın değil de evrenin yokluktan varlık sahasına çıktığını sorgulamaktadır. Öyle ki tıpkı bir şeyin hiçliğe oranla daha zor olması gibi, evrenin hiçlikten varlık sahasına çıkması, bir bisikletin yokluktan varlığa çıkmasından daha zordur. Bu zorluğa rağmen hiçlik neden evrene iltimas geçmiştir? Hiçlik bir iyilikte bulunabilir mi? Hiçliğin bir özelliği bulunamaz ve hiçlik hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Eğer bir kıyaslama yapılıyorsa hiçliği anlamlandırmada bir sorun var demektir.[144] Bazı eleştirmenler zaman içinde şeylerin nedensiz var olmasını imkânsız görmelerine rağmen zamanla birlikte ilk anda nedensiz varlık sahasına çıkmanın imkânından bahsetmişlerdir. İtirazları dikkatlice incelendiğinde ise ilk an ve daha sonraki zaman arasında kayda değer bir farka değinmedikleri gözlemlenmektedir. Zira sadece şimdiki zamanın var olduğu A teorisine göre her an yeni bir başlangıçtır ve ilk andan hiçbir farkı yoktur. Dolayısıyla evren ilk anda nedensiz meydana geldiyse daha sonra herhangi bir zamanda da nedensiz meydana gelebilmelidir. İkincisinin imkânsız olduğu bir durumda ilki de imkânsızdır.[145]

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda hudûs delilinin bir formu olarak incelenen kelâm kozmolojik argümanının birinci öncülü olan nedensellik ilkesinin kelâmcıların perspektifinden nasıl değerlendirildiği konusu büyük bir önemi haizdir. Kelâmcıların nedensellik ilkesine bakışı ile Craig'in ele alış şekli farklılık göstermektedir. Kavram olarak nedenselliği kullanan Craig, aslında öngörülebilir olmayı öne sürmektedir. Konuya örneklik teşkil etmesi bakımında Craig'in Paul Davies'e cevap niteliğinde yapmış olduğu açıklamaya bakılabilir. Craig'in argümanını kurgularken sıklıkla kullandığı nedensellik, fizikte meydana gelen şeylerin sebebinin bilinmesi sayesinde hesaplanıp, öngörülebilen kesin bir sonucu ifade etmektedir.

[144] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 186.
[145] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 187.

Nedensizlik ise hesaplanması mümkün olmayan, öngörülemeyendir.[146] Davies'in belirttiği gibi kuantum dalgalanmaları sebepsiz ve rastgele dahi olsa mutlaka bir faili bulunmaktadır. Nedensellik ilkesine bu minvalde yaklaşan kelâmcıların birçoğu bu ilkeyi kabul etmekle beraber İslâm filozoflarının dile getirdiği gibi Allah'ı illet-i ûlâ olarak kabul etmeyi reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre Allah, ilk sebep değil fâil-i muhtârdır.[147] Aynı zamanda kelâmcılar illet ile ma'lûl arasındaki ilişkiyi kabul ederler ancak bu ilişkinin bir zorunluluk içermediğini söylerler. Onlar sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi "âdet" üzerinden şekillendirmektedirler. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki ilişki sürekli bir yaratmayla idare edilen ancak süreklilik teşkil etmeyen âlemi konu almaktadır. Bu sebeple nedensellik ilkesi mevcut olmasına rağmen evrende değişmez yerleşik kurallar bulunmamaktadır. Fâil-i muhtâr olan Allah dilerse var olan kuralları kesintiye uğratabilir.[148] Bu bağlamda Gazzâlî'nin Allah-âlem ilişkisini kurarken dört nedenin varlığından bahsettiğine işaret edilebilir. Şüphesiz bu nedenler var olsalar dahi asıl var eden fâil-i muhtâr olan Allah'tır. Her şey O'nun tarafından sınırsız bir iradeyle yaratılmaktadır.[149]

Craig'in ikinci öncülü destekler nitelikte ele aldığı nedensellik ilkesi, mutlaka bir başlangıcı olan evrenin varlık sahasına çıkışının, bir nedene dayalı olduğunu vurgulamaktadır. Böylece Craig, evrenin varoluşunun bir nedene dayandığını ispatladıktan sonra bu nedenin sahip olması gereken niteliklerinden, öncüllerin sonucu hükmündeki çıkarım kısmında bahsetmektedir.

3. ÇIKARIM

William Lane Craig son olarak evrenin sebebine ve onun sahip olması gereken özelliklerine değinmektedir. Her iki öncülün ispatlanmasıyla birlikte mantıklı bir

[146] Kandemir, *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi*, 174.
[147] Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121.
[148] Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 68.
[149] Gazzâlî'nin maddî neden, formel neden, gâye neden ve fâil neden şeklinde bahsettiği dört neden, Aristotales'nin dört nedeninden farklı bir şekilde işlenmektedir. Bu sebeple Gazzâlî'nin Aristotales ve takipçilerini eleştirisi her hangi bir çelişkiye mahal vermemektedir. Bk. Erkan Duysak, *Gazzâlî'nin Nedensellik Anlayışı Ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30.

sonuçla evrenin bir nedeni olduğu ortaya konulmuştur. İki öncülün doğruluğu ile ortaya çıkan bu sonuç, evrenin bir aşkın tarafından var edildiğini ima eden bir gerçekliktir.

Gott ve Li kurguladıkları evren modeliyle bu sonuçtan kaçınmak istemişlerdir. Onların ortaya koydukları olağanüstü hipoteze göre evren kendisini yaratmaktadır. Ama detaylıca incelendiğinde ya hipotezlerini oluşturan zamanın doğasıyla ilgili metafizik konulardan dolayı yahut başka şekilde hipotezleri imkânsız görünmektedir.[150] Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda evrenin var oluş sebebinin zâtı olan bir Yaratıcı (personal creator) olduğunu ortaya koymak mümkündür.

Evreni var eden nedenin sahip olması gereken bazı özellikler bulunmaktadır. Bunlardan biri onun nedensiz olmasıdır. Çünkü daha önce de değinildiği gibi zamansal geriye doğru ardışık sonsuzluğun var olması imkânsızdır. Evrenin başlangıcı noktasında birçok nedenden söz edilebilse de bu nedenler en son bir nedende son bulmalıdır. Kelâm kozmolojik argümanı da böyle bir anlayışı savunmaktadır. Aynı zamanda evrenin başlangıcı, zamanın da başlangıcı olacağından Zâtî Yaratıcı zamansız olmalıdır. Zâtî Yaratıcı, fiziksel gerçekliğin tamamını meydana getirendir. Dolayısıyla son derece güçlü olmalıdır.[151]

Ancak ezelî bir neden zamansal bir etkiye sebebiyet verebilir. Eğer evrenin var oluş sebebi yalnızca mekanik olarak işlevini devam ettirmek olsaydı, neden bu sebep ezelden beri varlığını devam ettirmemektedir? Örneğin suyun donmasının sebebi, sıfır derecenin altında bir ısıya sahip olmasıysa ve bu derece ezelden beri sıfırın altında bir sıcaklıktaysa o zaman evrende var olan bütün suların ezelden beri donmuş olması gerekmektedir. Tıpkı suyun donması örneğinde olduğu gibi ezelî bir nedenin zamansal bir etkiyi oluşturabilmesinin tek yolu irade sahibi bir sebep olmasıdır. Ancak özgür seçimler yapabilen zâtî bir fail evrenin var oluşunu açıklamaktadır. Ezelî zâtî bir fail, kendinde değişikliğe neden olmayacak zamansal etkiler irade edebilir. Kelâm kozmolojik argümanı üzerinden şekillenen tüm çıkarımlar, evrenin varlık sahasına

---

[150] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 191.
[151] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 192.

çıkışının bir sebebi olduğunu ortaya koymakla birlikte bu sebebin aynı zamanda evrenin Zâtî Yaratıcısı olduğu neticesine de vardırır.[152]

B. NİHAÎ AMAÇ

William Lane Craig'in zaman felsefesi, Big Bang teorisi, entropi gibi argümanlarla kurguladığı kelâm kozmolojik argümanı, tarih boyunca kelâmcıların önemli ölçüde yoğunlaştıkları evreni anlamlandırma ve bu anlam üzerinden tanrıya ulaşma çabası noktasında özellikle değerlendirilmelidir.

Kelâmın uzun yıllar fizik konularıyla bütünleşmesi, onların belli bir dünya görüşü oluşturmalarında etkili olmuştur. Nitekim "tanrı ızdırarî bilgiyle değil iktisabî bilgiyle bilinir"[153] düşüncesini benimseyen kelâmcılar, bu düşünenin bir gereği olarak evrenin yaratıldığını çeşitli istidlâllerle ispatlamışlardır. Bu noktada kelâmcılar bilimi bir mihenk taşı olarak görmemişler, onu bir veri olarak kullanmışlardır. Onlar evreni ve işleyişini anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu noktada kelâmcıların nihaî amacı, her zaman âlem üzerinden oluşturdukları istidlâllerle tanrının varlığına bir yol açmak olmuştur. Özellikle hudûs delilinin ana doktirini olan âlemin ezelî bir yapıya sahip olmayışı en başta evrenin tanrı tarafından ihata edilebilirliğini ortaya koymaktadır. İslâm itikadında önemli bir yeri olan "yaratma kavramı" da ihata edilebilirlikle beraber anlaşılmaktadır. Nitekim sonsuz parçalardan oluşan bir âlem, ihata edilemeyeceğinden muhaldir. Allah'ın yaratma sıfatı muhale taalluk edemeyeceğinden evren yaratma sıfatının konusu olmayacaktır. Kelâm ilminin ulûhiyyet bahislerinde yer alan Allah'ın sıfatları konusunun hâdis bir evren anlayışı üzerinden kavranması çok daha kolaydır. Bu sebeple tarih boyunca kelâmcılar, tevhid-tenzih ilkesi çerçevesinde hassasiyetle evrenin hâdis oluşu meselesi üzerine yoğunlaşmışlardır. Nitekim onların doğru bir evren tasavvuru ortaya koyma konusundaki titizlikleri, tanrı tasavvurları hususundaki hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır.[154]

---

[152] Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 173.
[153] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 34.
[154] Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 39/2 (2010), 57-65.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda kelâm kozmolojik argümanını değerlendirirken bu nihaî amaç unutulmamalıdır. Nitekim kullanılan argümanların derinliği, zaman felsefeleri, modern fizik konuları ve matematik felsefesi zaman zaman nihaî amacın ikinci planda tutulmasına sebebiyet vermektedir. Birçok açıdan eleştiri alan kelâm kozmolojik argümanı özellikle nihaî amacı noktasında değerlendirilmelidir. Craig'in kurgulamış olduğu argümanın ana teması bir tanrı kanıtlaması olmasıdır. Dolayısıyla dikkatlerin yöneltilmesi gereken kısım, evrenin başlangıcı esas alınarak oluşturulan istidlâlin ana amaca hizmet edip etmemesidir. Bu sebeple kelâm kozmolojik argümanı ve ona yöneltilen eleştiriler derinlemesine incelendiğinde konunun bu açıdan ehemmiyeti göz ardı edilmemelidir. İlk dönemden itibaren ciddiyetle ele alınan, üzerinden çeşitli istidlâller oluşturulan, tanrının varlığına en büyük alem/delil olan âlem, tarih boyunca kelâmcıların ilgi odağı olmuştur. Günümüzde özellikle modern fizikteki gelişmelerle gelinen noktada kelâmcılar, tanrı tasavvurlarıyla paralel doğru bir evren tasavvuru oluşturma ve âlemi anlamlandırma özelliklerini kaybetmemelidir.

III. BÖLÜM

ARGÜMANA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

William Lane Craig tarafından geliştirilen kelâm kozmolojik argümanı, ona temel teşkil eden hudûs deliliyle birlikte düşünüldüğünde düşünce tarihi içinde çeşitli açılardan tenkide konu olduğu gibi günümüz dünyasında da karşı argümanlarla eleştirilmiştir. Ona yöneltilen eleştiriler, aslında paradoksal bir biçimde delili zayıflatacağına eleştirilen noktaların izale edilip kuvvetlendirilmesine katkı sağlamaktadır. Çünkü eleştiriler günümüz dünyasının nasıl şekillendiğini, konuların işleniş biçimini ve dil değiştikçe eleştirilerin de argümanlar kadar dil, üslup ve içerik açısından farklılaşmasını göz önüne sermektedir. Bu bakımdan argümana yöneltilen eleştiriler büyük bir öneme sahiptir. Zaten tarih boyunca öncüllerin netleşmesine paralel bir şekilde kelâm literatüründe geniş bir yere sahip olan hudûs deliline yöneltilen eleştiriler de farklı formlar kazanmıştır.

Burada her ne kadar konumuz delilin bugünkü aldığı biçimi üzerinde odaklansa da öncelikle düşünce tarihinde ona kaynaklık eden hudûs deliline yönelik ileri sürülen eleştirilere de değinilecektir.

1. Hudûs Delili Örneğinde Genel Eleştiriler

Hudûs deliline getirilen itirazlar daha çok yöntem ve içerik açısından öncüllere yöneltilmiş olmakla birlikte, itikadî meselelerin ispatı hususunda nazar ve istidlâlin kullanılmasını da içermektedir. Bununla birlikte hudûs delili üzerinden direkt Allah'ın varlığı ve birliğine dair yöneltilen bir eleştiri bulunmamaktadır. Yani delilin eleştirisi delilin ispatlamayı amaçladığı konunun varlığını reddetme amacı taşımamaktadır. Daha açık bir ifadeyle hudûs deliline yapılan itirazlar Allah'ın birliğini ve varlığını inkâr mahiyetinde değildir. Nitekim delile yönelik ciddî itirazları bulunan İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]) yönelttiği eleştirileri açıklamadan önce bu hususu dile getirmiştir. O, öncelikle kelâmcıların istidlâllerini nasıl kurguladıklarına değinmiş daha sonra öncülleri müstakil olarak değerlendirmiştir.

Kelâmcıların hudûs delilini kurgularken özellikle cevher, araz ve cisim kavramlarını kullanış şekillerine değinen İbnü'l-Hammâr[155], arazların muhdes oluşu üzerinden cisimlerin hudûsunu ispatlamanın mümkün olmadığına değinmiştir. O bu konudaki itirazını şu şekilde açıklamıştır:

> "Araz, var olmada kendisinde varlık bulduğu şeye, yani cisme ihtiyaç duyar. Zira arazlar, var olmada cisimlere gereksinim duyarlar. Dolayısıyla var olmada arazlara gereksinim duyan cisimler değildir. Durum böyle olduğuna göre arazların muhdes olmaları, cisimlerin muhdes olmalarını gerektirmez. Arazlar, insanı insan yapan *canlılık* ya da *nutk* gibi cismin özünün dayanakları (mukavvimat) olsalardı, bu durum gerekebilirdi. Zira bu iki özellik insandan kaldırıldıklarında, insan yok olmakta, onlar var olduklarında da insan var olmaktadır. (Bunlarda olduğu gibi) arazlar da cismin zâtı için dayanak ve cismin mânasından alınmış olsalardı, *araz muhdes olduğundan, cismin de muhdes olması gerekir* ifadesi uygun olurdu. Fakat arazların cismin var olmasında herhangi bir rolü olmadığından, arazların herhangi bir durumda olmaları, cismin o durumda olmasını gerektirmez."[156]

İbnü'l-Hammâr bu iddiasını araz kavramının isimlendirilmesi meselesiyle desteklemektedir. Nitekim arazlar cisimlere arız olmaktadırlar. Bu sebeple bir arazın o cisme ârız olabilmesi ancak ilgili arazdan önce cismin varlığıyla mümkündür. Arazın muhdes oluşu cismin muhdes oluşunu değil, cismin varlık sahasına arazlardan önce çıktığını ispatlamaktadır.

Hâdis olmakla bir şeye arız olmayı İbnü'l-Hammâr'ın bu iddiasının kelâm ilminde bir karşılığı bulunmamaktadır. Zira hudûs delilinde kelâmcıların savunduğu şey cisimlerin arazlarla aynı forma sahip olması değil, arazların varlığının geçici olması ve

---

[155] Klasik yazarların daha çok mantıkçı olarak takdim ettiği İbnü'l-Hammâr'ın asıl adı Ebü'l-Hayr el-Hasen b. Süvâr b. Bâbâ b. Behrâm'dır. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Marife),370. Yahyâ b. Adî'nin (ö. 364/975) öğrencisi olan İbnü'l-Hammâr döneminin kelâmî ve felsefî argümanlarını karşılaştırmış ve felsefî istidlâl yönteminin müslüman kelâmcılara nazaran daha başarılı olduğu kanaatine varmıştır. Özellikle hudûs deliline getirdiği eleştiriler Gazzâlî başta olmak üzere birçok müslüman âlimi etkilemiştir.

[156] Ebu'l-Hayr Hasan b. Süvar b. Behrâm, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî İle Kelâmcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması", çev. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları* 2/2 (2004), 159.

tek başına kaim olamamasıdır. Aynı zamanda kelâmcıların hudûs delili meselesindeki açıklamaları detaylıca incelendiğinde cevherler için kullanmış oldukları "kendi kendine kaim olma" tanımı teoriktir. Pratikte cevherlerin arazlardan hali olamayacağı kelâmcıların açıklamalarından anlaşılmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Hammâr'ın hudûs deliline getirdiği itirazı bu açıdan başarılı sayılmamaktadır.

İkinci eleştiri olarak kelâmcıların özellikle arazlardan bahsederken kasıtlarının hareket ve sükûn arazı olduğuna değinen İbnü'l-Hammâr, cisimlerin arazlar üzerinden hudûsunun ispatının ancak kendinden önce hareket bulunmayan bir sükûnun ve kendinden önce sükûn bulunmayan bir hareketin ispatıyla mümkün olacağından bahsetmektedir. Çünkü ona göre hareket ve sükûn arazı ne kadar cisimde sırasıyla tekrarlansa da hareketin yokluğunda sükûn, sükûnun yokluğunda da hareket arazının cisme ârız olmasıyla cisim her defasında bir arazdan sıyrılmaktadır. Muhdes varlıktan sıyrılabilmek ancak muhdes olmayan bir varlığı gerektirmektedir. Öncesinde hareketin olmadığı bir son sükûn ve öncesinde sükûnun olmadığı son hareketin varlığı ispatlandığı takdirde kelâmcılar cismin özünün hiç bir şekilde arazdan sıyrılamadığını ve aslında cismin özünün onu gerektirdiğini ortaya koymuş olacaklardır.[157]

Onun bu eleştirisi kelâmcılar tarafından dikkate alınmış gözükmektedir. Zira Cüveynî'nin ve Nesefî'nin özellikle geçmişe doğru tekrarlanan sonsuz arazların varlığının mümkün olmaması üzerine geliştirdikleri deliller, ayrıca sonsuz teselsülün gerçek olmaması konusunda yaptıkları açıklamalar İbnü'l-Hammâr'ın bu eleştirisine cevap niteliğinde değerlendirilebilir.[158] İbnü'l-Hammâr hudûs deliline yönelttiği bu itirazlarla cisimlerin zâtî niteliklerini değil de arazların hudûsunun öncelenmeleri noktasında kelâmcıları zayıf bulmaktadır. Böylelikle âlemin sonluluğu prensibini benimseyen Yahya en-Nahvî'nin istidlâl yönteminin[159] üstünlüğü ortaya koyulmaktır.[160]

---

[157] İbn Sivar, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî İle Kelâmcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması", 160.
[158] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 1/96; Bâkıllânî, *et-Temhîd,* 22.
[159] "Yahya en-Nahvî'nin delili ise şudur:
Her cisim sonludur
Âlem cisimdir.
Öyleyse âlem de sonludur.
Sonlu olan her cismin gücü de sonludur.
Öyleyse âlemin de gücü sonludur.

Hudûs deliline getirdiği eleştirilerle bilinen önemli isimlerden biri de İbn Sînâ'dır. Onun kelâmcılara yönelttiği eleştiriler temelde onlarla aynı Allah-âlem tasavvurunu benimsememesinden kaynaklanmaktadır. Zâtî hudûs ve zamansal hudûs ayrımını kabul eden İbn Sînâ'ya göre Allah'ın âleme olan önceliği zaman bakımından değil zât bakımındandır. Bu sebeple Allah ile âlem arasındaki öncelik ve sonralık ontolojik bir ayrımdır. İbn Sînâ'nın hudûs meselesine bakışı onun illet-mâlûl ilişkisindeki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Allah dışında kalan tüm varlık sahasını mâlûl olarak nitelendiren İbn Sînâ, yokluktan varlık sahasına çıkma noktasında muhdes varlıkların mümkün varlıklarla özdeş olduklarını dile getirmektedir. Dolayısıyla her muhdes varlık varlık sahasına çıkmadan önce, var olma potansiyeline sahiptir. Ancak varlık sahasına çıkabilmeleri için illetleri tarafından öncelenmeleri gerekmektedir. İbn Sînâ, muhdes varlıkların illetleri tarafından öncelenmelerinin zaman bakımından değil zât bakımından olduğuna, dolayısıyla illetleri ile ontolojik olarak ayrıştıklarına değinmektedir. Ona göre zâtî hudûs kapsamında değerlendirilen muhdes varlıklar, varlık kazanmak için illetleri dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, illeti tarafından öncelenen ve illeti ile arasında zaman bakımından değil de zât bakımından önceli sonralık ilişkisi olduğundan tüm zamanlarda (dehr) var olan varlıklardır. Böylece İbn Sînâ'ya göre tanrının sudûr yoluyla doğrudan yarattığı ilk akıl, aynı zamanda ilk zâtî muhdestir. Zamansal hudûsa konu olan varlıklar ise hem zaman hem de zât bakımından muhdestir. Zira bu varlıklar, oluş ve bozuluş noktasında da, yalnızca zât bakımından muhdes varlıklardan farklıdır ve ezelî değillerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken hudûs, İbn Sînâ'nın zamansal hudûsa konu olan varlıkların mutlak anlamda yoktan yaratılmadığını düşünmesidir. Çünkü ona göre ay-altı âlemde var olan tüm varlıklar, varlık sahasına çıkabilmek için başka bir madde tarafından öncelenmektedirler. [161]

Diğer yandan kelâmcıları âlemin hem zât hem de zaman bakımından hâdis olduğunu kabul etmeleri konusunda eleştiren İbn Sînâ, Allah'ın zaman bakımından

Ezeli olan şeylerin gücü sonlu değildir.
Öyleyseâlem ezeli değildir. "
İbn Sivar, "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî İle Kelâmcıların Delilleri'nin Karşılaştırılması", 161.

[160] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 220.

[161] İbn Sînâ, *el-İsârât ve't-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât,* thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Daru'l-Ma'ârif, 1948),78

âlemi öncelemesi düşüncesinin sorunlar barındırdığına değinmektedir. Böyle bir durumda âlemin varlık sahasına çıkmasını sağlayacak illetin var olup mâlûlun olmaması durumuyla karşılaşılacağını, böyle bir durumun da illiyet düşüncesiyle çeliştiğini söylemektedir.[162]

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelttiği önemli sorulardan bir tanesi de "Eğer tanrı zaman bakımından âlemi önceliyorsa neden onu herhangi bir vakitte değil de belirli bir zamanda yaratmıştır?" sorusudur. Kelâmcıları tanrının fiilini geciktirmekle eleştiren İbn Sînâ, bu sebeple onları "mu'attıla" olmakla itham etmiştir.[163] Yönelttiği soruya farklı açılardan cevaplar üretmiş, söz konusu durumu tanrının iradesiyle açıklama durumunu ele almıştır. Şöyle ki, varlık sahasına çıkması ve yokluk üzere devam etmesi mümkün olan varlığı tanrı sonra yaratıyorsa bu durumda mevcudiyet kazanmasını yokluk üzerine devam etmesine tercih etmiş olan bir şeyin var olması gerekmektedir. Eğer tercihe sebebiyet veren şey, tanrının iradesidir denilirse "Bu iradenin tanrının zâtında mı yoksa zâtının dışında mı olduğu" sorusu sorulmalıdır. İradenin tanrının zâtında olmasının mümkün olmadığını dile getiren İbn Sînâ, böyle bir durumda kadîm olan Zorunlu Varlık'ta hâdise ilişen bir şey olacağına, bunun ise açıkça tanrının diğer her şeyden tenzihine halel getireceğine dikkat çekmektedir. İbn Sînâ diğer bir cevabında ise var olan bu iradenin tanrının zâtının dışında olması durumunu değerlendirmektedir. Eğer tanrı sonradan bir irade yaratıp bu iradeyle âlemi varlık sahasına çıkardıysa o zaman yine aynı soruyla karşılaşılmaktadır. Tanrı neden bu iradeyi ve âlemi herhangi bir zamanda değil de belirli bir zamanda yaratmıştır? Bu soruya benzer şekilde cevap vermek de teselsüle yol açacağından İbn Sînâ, âlem ile Allah arasında yalnızca zâtî hudûsun varlığını kabul etmekle birlikte ay-üstü âlemde bulunan varlıkların ezelî olarak sürekli yaratıldıklarını kendi sisteminde delilllendirmeye çalışmıştır. Argümanını kelâmcıların hudûs deliline yönelttiği eleştirilerle savunmaktadır.[164]

---

[162] Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 75.
[163] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 121-126; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 70.
[164] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, 121-126;. Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 38; Yunus Emre Çil, *Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân*, 59.

Müslüman filozoflar arasında hudûs deliline eleştiriler yönelten bir başka filozof ise İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). Eleştirilerini sistematik bir formda dile getiren filozof, hudûs delilini üç farklı açıdan ele almaktadır. Aynı zamanda eleştirilerini daha çok Eş'arîyye'yi muhatap alarak dile getirmektedir.[165]

Öncelikle İbn Rüşd, ezelî bir tanrı tasavvuru inşa ederken aynı zamanda âlemin bir başlangıca ve sona sahip olduğunu delillendiren kelâmcıları, delilin muhatap kitlesi konusunda eleştirmiştir. Zira ona göre delilin muhatabı olan insan grubu çok dar bir gruptur. Hudûs delilinin anlaşılma noktasında halka hitap etmeyen bir yapıya sahip olduğunu dile getiren İbn Rüşd, aynı zamanda delilin kurgusunda değinilen zamansız, mekânsız ve araçsız yaratma konusunun muğlak kaldığını söylemektedir. Filozofa göre delilin kurgusunu takip etmede ve kullanmakta cedel ilminde yetkinlik kazananlar dahi zorlanacaktır.[166] Bu sebeple hudûs delili, kullanışlı bir yapıya sahip değildir. Aynı zamanda avam tarafından anlaşılamayacak bir ifade olan zamansız ve araçsız yaratma kavramı İbn Rüşd'e göre özellikle cedel sanatına sahip kelâmcıların akidesini bozabilecek şüpheler içermektedir.[167]

İbn Rüşd'ün hudûs delilinin avama hitap etmemesi konusundaki eleştirileri haklı gözükmektedir. Ancak delilin hitap ettiği kitlenin dar oluşu hiçbir şekilde hudûs delilinin geçersiz sayılabileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim tarih boyunca bir yaratıcının varlığını inkâr eden, âlemin ezelî olduğunu iddia eden kitlelere ve akımlara karşı hudûs delili cevher-araz metoduyla kullanılmış ve geliştirilmiştir. Kelâmcılar bu kitle ve akımlara karşı Kur'ân'ın öğretisiyle paralellik gösteren bir Allah-âlem tasavvuru ortaya koymuşlardır. Üstelik hudûs delilin kurgusunda kelâmcıların muhatap kabul ettiği kitlelerin ve felsefî akımların argümanlarını içselleştirip kendi Allah-âlem tasavvurlarına uygun bir formda kullandıkları göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

---

[165] Böyle bir isimlendirmeye gitmesinin ana sebebini Mu'tezile'ye ait kitapların kendisine ulaşmamasından kaynaklandığını dile getiren İbn Rüşd, Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin isbât-ı vacip konusunda izledikleri yol açısından benzerlik gösterdiğine kanaat getirmiştir.(İbn Rüşd, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille* (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 118.) Bu sebeple onun eleştirilerinin kelâm ilminin konusu olan isbât-ı vacib metoduna şamil olduğunu söylemek isabetli görünmektedir. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 118.

[166] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 105.

[167] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 172.

Hudûs delilinin sacayaklarını oluşturan kadîm ve hâdis kavramlarının Kur'ânî bir dayanağı olmadığına, dolayısıyla bu kavramları kullanmanın bid'at olduğuna değinen İbn Rüşd[168] hudûs delilini içerik ve sahip olduğu mantık açısından da eleştirmektedir. "Âlemin hâdis oluşu" önermesini inceleyen İbn Rüşd, âlemin hâdis olması durumunda bir var edici faile ihtiyaç duyulduğundan bahseder. Ona göre yaratıcı ne kadîm ne de hâdis bir varlık olabilir. Muhdes bir varlığın faili bir başka muhdes varlık olduğu takdirde muhdes failin de var olmak için bir muhdise ihtiyaç duyacağından böyle bir durum teselsüle yol açmaktadır. Muhdisin kadîm bir varlık olması durumunda, kadîm bir iradeye konu olan varlığın kadîm olması gerekmektedir. Bu sebeple hâdis bir varlığın varlık sahasına çıkışı muhakkak hâdis bir fiile bağlı olmalıdır. Muhdisin kadîm olması durumunun Eş'arî'lerde mümkün olmadığını söyleyen İbn Rüşd, kadîm bir failden hâdis bir fiilin çıkmasının imkânsız olduğunu Eş'arî'lerin savunduğunu dile getirmektedir. [169] Dolayısıyla kadîm bir failden hâdis bir fiilin sadır olması ona göre çelişki barındırmaktadır.

İbn Rüşd, hudûs delilinin öncülleri olan "cevherler, arazlardan hâlî olamaz. Arazlar hâdistirler. Hâdislerden (arazlardan) hâlî olamayan şey de hâdistir." önermesini sistematik bir şekilde tenkit etmektedir. Öncelikle birinci öncülde geçen "cevher" kelimesiyle kelâmcıların ne kastettiğini soran İbn Rüşd, bahsedilen cevherin gözlemlenebilir cisimler olması durumunda öncülün doğru olduğunu belirtmektedir. Ancak kelâmcıların cevher kelimesini "cüz-i lâ yetecezzâ" anlamında delilin kurgusuna konu etmeleriyle ciddi bir şüpheye sebebiyet verdiklerini ileri sürmektedir. Çünkü cevher-i ferd, ancak istidlâlle varlığı kavranabilen, açıkça gözlemlemenin mümkün olmadığı bir kavramdır. Anlaşılacağı üzere atom (cevher-i ferd) hakkında ortaya konulan tezler ciddi zıtlıklara sahiptir. Bu sebeple var olan görüşler içerisinden hak ve doğru olanı bulmak, burhan san'atına sahip kişilerin yapabileceği bir iştir. İbn Rüşd'e göre kelâmcıların böyle bir istidatları bulunmamaktadır.[170]

---

[168] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 171.
[169] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 179-180; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 103-104.
[170] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 105; Hüseyin Şahin, "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkân Delillerine Yönelttiği Eleştiriler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 180. İbn Rüşd'ün kelâmcıları burhan sanatı noktasında ehil görmemesinin temel nedeni dini anlamada ve delil oluşturmada insanları üç farklı grupta değerlendirmesiyle anlaşılmaktadır. Burhan ehli, cedel ehli ve hatâbe ehli şeklinde üçe ayırdığı gruplar arasında İbn Rüşd kelâmcıları cedel ehli grubunda görmektedir. Ona göre

İbn Rüşd hudûs delilinin ikinci öncülü olan arazların hudûsunun ispatını da irdelemektedir. Ona göre gözlem sonucu arazların hâdis olduğu sonucuna varılmaktadır. Ancak gözlem dışında kalan cisimler ve onların taşıdığı arazlar için aynı sonucu varmak şüpheye sebebiyet vermektedir. Örnek olarak semavî cisimler ve onların taşıdığı arazları kullanan İbn Rüşd onlar için muhdes sonucuna varmanın yanlış olduğu belirtmektedir. Ona göre semanın arazları ve hareketleri değişikliğe uğramamaktadır. Buna göre kelâmcılar görünür âlemdeki cisimlerden ve arazlardan hareketle gözlemleyemedikleri ve hudûsunu hissetmedikleri cisimler ve arazlar hakkında hükme vararak şüpheye yol açmaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Rüşd bu noktada kelâmcıları, tikel arazlar üzerinden tüm arazlar hakkında hükme varmakla suçlamaktadır. İbn Rüşd'ün bu yargısının daha önce kelâmcıları cedelî grupta değerlendirmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.[171]

Son olarak İbn Rüşd "hâdislerden hâlî olamayan şeyin hâdis olduğu" öncülüne eleştirilerini yöneltmektedir. Ona göre bu öncülü iki şekilde anlamak mümkündür. Eğer bu öncül spesifik bir arazdan hâlî olamamak şeklinde değerlendirilirse doğrudur. Nitekim siyahlık arazına mahal olan cisim hâdistir. Ancak İbn Rüşd'e göre bu öncül mahalli belli olmayan, belirli bir arazdan bahsetmeyen genel-geçer bir mânâ içeriyorsa bu hüküm doğru değildir.[172]

İbn Rüşd'ün hudûs delilini tenkit ettiği noktaların daha çok, delilin burhan seviyesine ulaşamaması, halka hitap etmemesi, duyulur âlemden hareketle genel bir yargıya varması, şüpheye sebebiyet vermesi ve ilim sahibi âlimler tarafından dahi zor kavranması etrafında şekillendiği söylenilebilir.[173] Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüşd'ün

---

kelâmcıların kullandığı istidlâl yöntemleri meşhûrât türünden bilgiler içermektedir. Kesin bilgilere dayanmamakta, yakînî mukaddimelerle kurgulanmamaktadır. İbn Rüşd, *Kitâbü Faṣli'l-maḳâl ve taḳrîru mâ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḥikme mine'l-ittiṣâl* (Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997), 73. Metin Özdemir, "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*", Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 73. Bu sebeple İbn Rüşd hudûs delilinin hiçbir zaman burhan seviyesinde olamayacağını savunmaktadır. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 111.

[171] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 108; Hüseyin Şahin, "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkân Delillerine Yönelttiği Eleştiriler", 181.

[172] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 109-110; Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 236; Bekir Topaloğlu, "Hudus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/308.

[173] Hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin ardından İbn Rüşd hem halka hem de filozoflara hitap eden, anlaşılması kolay bir istidlâl yöntemiyle tanrının varlığını kanıtladığına işaret etmektedir. İbn Rüşd, inâyet ve ihtirâ delillerinin insanları dine davet etmek için kullanılabilecek en uygun iki yol olduğunu belirtmektedir. (İbn Rüşd, *el-Keşf*, 80-82) Delil sistemini *El-Keşf* eserinde ayrıntılı bir şekilde ortaya

eleştirilerinin temelinde cedel metodunu kelâmcıların kullanması ve bu metodun burhan karşısında zayıflığı ve noksanlığını ortaya koyma bulunmaktadır. Kelâmcıların delil sistemlerinin sorun çözmede yetersiz kaldığını vurgulayan İbn Rüşd, aynı zamanda âyetleri delil göstererek âlemin kıdemini savunmaktadır.[174] Hudûs delilinin halka hitap etmesi noktasında daha öncede işaret edildiği üzere İbn Rüşd'ün eleştirilerinin haklılık payı bulunmaktadır. Ancak âlemin kıdemi, Allah'ın iradesinin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu meselesi yalnızca kelâmcılarla İbn Rüşd arasında vuku bulan bir tartışma konusu değildir, tarih boyunca filozoflar ve kelâmcıların Allah-âlem tasavvurlarının bir yansımasıdır.[175]

Aslında felsefî ve bilimsel argümanlar açısından farklı içeriklere sahip olan kelâm kozmolojik argümanı, âlemin hudûsu üzerinden irade sahibi bir yaratıcıyı ispatlama noktasında hudûs deliliyle aynı zemini paylaşmaktadır. Dolayısıyla âlemin kıdemi ve hâdis varlığın kadîm iradeye konu olması açısından hudûs deliline yöneltilen itirazlar aynı zamanda kelâm kozmolojik argümanı için de geçerli olmakta dolayısıyla cevaplandırılması gerekmektedir.

2. Kelâm Kozmolojik Argümanına Yönelik Özel Eleştiriler

Her ne kadar tarihî bir geçmişi bulunsa da bugünkü biçimiyle kelâm kozmolojik argümanı çağdaş bir delildir. Dolayısıyla Craig'in argümanı günümüz dünyasında ve ortaya çıktığı zaman ve mekân diliminde şüphesiz kabul görmüştür. Ancak kabul gördüğü gibi eleştirilere de konu olmaktadır. Devam eden kısımda kelâm kozmolojik argümanını muhatap alan ana itirazlar iki alt başlıkta incelenecektir.

A. Argümanın İkinci Öncülüne Yöneltilen Eleştiriler

Kelâm kozmolojik argümanının ikinci öncülü Craig'in de ifade ettiği gibi argümanın omurgasını oluşturmaktadır. Bu öncüle yönelik pek çok eleştiri yapılmıştır. Öyle görünüyor ki hem filozoflar ve teologlar hem de bilim adamları tarafından "Evren

---

koyan İbn Rüşd, gerçekten inâyet ve ihtirâ delillerinin anlaşılır olması ve halka hitap etmesi konusunda haklıdır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla onun inâyet ve ihtirâ delillerini en doğru yol olarak gösterip diğer isbât-ı vâcib delillerini yok sayması isabetli görünmemektedir. Allah'ın varlığını ispat noktasında farklı formlarda kurgulanan istidlâller âlimlerin bu konudaki hassasiyetlerine işaret etmektedir.

[174] İbn Rüşd, *el-Keşf*, 171.

[175] Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, 240-241.

var olmaya başlamıştır." ifadesinin çeşitli açılardan, farklı formlarda tartışılmış olması ikinci öncüle yöneltilen eleştirilerin yoğunluğunun sebepleri arasında sayılabilir. Bu bakımdan ileri sürülen itirazlar felsefî ve bilimsel olanlar şeklinde tasnif edilebilir. Nitekim devam eden kısımda konuyu daha açık ve sistematik bir şekilde ortaya koymak maksadıyla ikinci öncüle yöneltilen itirazlar, felsefî delillere yöneltilen eleştiriler ve bilimsel delillere yöneltilen eleştiriler olarak ikiye ayrılarak ele alınacaktır.

1. Felsefî Delillere Yapılan Eleştiriler

Craig, "Evren var olmaya başlamıştır." öncülünün felsefî zeminini iki farklı argümanla kurgulamaktadır. Bilfiil sonsuzluğun ve geriye doğru sonsuz ardışık olaylar serisinin imkânsızlığı konularını çeşitli örneklerle destekleyen Craig, özellikle Wallace Matson (1921-2012), J. Leslie Mackie (1917-1981), Quentin Smith (d. 1952) ve Richard Sorabji (d. 1934) tarafından eleştirilmiştir.

Wallece Matson "gerçek sonsuzluğun imkânsızlığı" meselesini eleştirmiş ve mantık açısından sonsuzluğu ispatlamanın basit bir iş olduğunu ileri sürmüştür. İtirazını bir örnekle destekleyen Matson, (…, -4, -3, -2, -1) kümesinin "başlangıcı olmayan bir sonsuz topluluk" olduğunu ifade etmiştir.[176] Ancak Matson'un yönelttiği itirazın geçersiz olduğunu söylemek mümkündür. Zira Craig'in iddiası, mantıksal ve matematiksel sonsuzluğun mümkün olmadığı değil, nesnelerin bilfiil sonsuzluğunun imkânsızlığı üzerinedir.[177] Argümanı temellendirirken bu konudaki düşüncelerini net bir şekilde ortaya koyan Craig, matematiksel olarak ifade edilen sonsuzluk kavramının realitede bir karşılığının bulunmadığını, bulunması durumundaysa absürd olaylara sebebiyet vereceğini, Hilbert'in oteli örneğiyle açıklamıştır. [178]

Mackie'nin ve Quentin Smith'in itirazları da benzer niteliktedir. Mackie sonlu gruplar için geçerli olan "Bütün, parçalarından büyüktür." yargısının sonsuz gruplarda

---

[176]Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1965), 59.
[177] Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", 88.
[178] Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 151.

geçerliliğini yitirdiğini dile getirmiştir.[179] Quentin Smith ise bir kümenin, kendi alt kümesiyle aynı sayıya sahip olması durumunun anlaşılmasıyla absürd sanılan olayların çözülebileceğini iddia etmektedir. Craig'e göre Hilbert'in oteli örneğinde sonsuz sayıda oda ve sonsuz sayıda misafir olması sonucunun ve ortaya çıkan mantıksal sorunun sebebi, tam olarak küme teorisinin bu niteliğinden kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi matematiksel olarak hiç bir sorun teşkil etmeyen sonsuzluk kavramı gerçek dünyaya uygulandığında birçok probleme sebebiyet vermektedir.[180]

Craig' in 2.1.2 şeklinde numaralandırdığı "Geçmişe dönük olaylar dizisinin sonsuz olması, gerçek sonsuzluktur." öncülü ise felsefî argümanlar arasında en fazla itiraz edilen öncüldür. İtiraz, geçmiş olaylar dizisinin potansiyel sonsuz şeklinde nitelendirilmesi gerektiği yönündedir.[181] Bu noktada geçmiş zaman ile gelecek zaman arasında ciddi bir fark olduğunu dile getiren Craig, gelecek zamanın potansiyel sonsuz olduğunu ifade eder. Çünkü gelecek olaylar henüz var değildir. Ancak aynı durum geçmiş olaylar dizisi için geçerli değildir. Bu sebeple geçmiş olaylar dizisi bir başlangıca sahip olmalıdır. Aksi takdirde potansiyel sonsuz değil, gerçek sonsuz başlığı altında değerlendirilmelidir.[182]

Sorabji, Craig'in tezini delillendirirken kullandığı "sonsuzdan geriye doğru sayma" kavramını hatalı görmektedir. Nitekim Craig, argümanını temellendirirken ikinci destekleyici felsefî delil olarak "ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğa ulaşmanın imkânsızlığı" tezini kullanmaktadır. Sorabji, sayma işleminin doğası gereği mutlaka bir başlangıç yapmayı gerekli kıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Sorabji'ye göre sonsuzdan geriye doğru bir sayıdan başlayarak saymak imkânsızdır. Craig'in "ezelden beri saymakta olan ve bu sayı dizisini de şimdi bitirdiğini iddia eden bir kimse" ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara itiraz eden Sorabji, sayıların tümünü saymakla sonsuzluğu

---

[179] J. I. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 93; Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 152.
[180] Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", 88; Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 152-153.
[181] Çağdaş filozoflardan Charles Hartshorne'nin (1897-2000) konuyla ilgili Aquinas'la aynı kanaatte olduğunu söyleyen Craig, aynı zamanda Aquinas'ın da Bonaventure (1221-1274)'ye karşı geçmiş zamanın ezelî oluşunu savunduğuna değinmektedir. Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 154.
[182] Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 154-155; Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", 89.

saymanın farklı şeyler olduğunu belirtir.[183] Dolayısıyla ona göre geçmiş herhangi bir zamanda ezelî sayıcı, sonsuz negatif sayıları saymış olacaktır. Negatif sonsuz sayılar kümesini bitirmek için tüm negatif sayıları saymış olması gerekmemektedir. Craig ise kullanmış olduğu argümanın böyle bir ikil anlama sebebiyet vermeyeceğini, ezelî bir sayıcının sonsuz negatif sayıyı saymayı, zamanın herhangi bir kısmında bitirmesinin sezgisel olarak mümkün gözükmediğini ortaya koymaktadır.[184]

Argümanına yöneltilen eleştirilerin tümünü cevaplamaya gayret gösteren Craig, ikinci öncülünü temellendirmek için kullandığı felsefî delillerin yöneltilen eleştirilerden daha makul olduğunu dile getirmektedir. Argümanını detaylandırdıktan sonra kendisine yöneltilen eleştirilere cevap veren Craig, argümanın felsefî yönünün kelâm kozmolojik argümanına alternatif olarak sunulan teorilerden daha makul ve kabul edilebilir olduğunu böylece gösterdiğini dile getirmektedir.[185]

2. Bilimsel Delillere Yöneltilen Eleştiriler

“Evren var olmaya başlamıştır.” öncülünü bilimsel argümanlarla desteklemeyi amaçlayan Craig, evrenin sürekli olarak genişlemesinden yola çıkarak geçmişe doğru gidildiğinde büzüldüğünü, bu büzülmenin evrenin başlangıcı denilen noktada fizik kurallarının ötesinde bir yoğunluğa sahip olduğunu vurgulamaktadır. Craig, Standart Büyük Patlama şeklinde isimlendirilen bu anda evrenin tekillik durumuna ulaştığını dile getirmektedir. Ona göre evren tekillik durumunda sonsuz yoğunluk, ısı ve basınca sahip olduğu gibi evren-zaman bükülmesi de bu noktada sonsuzdur, evrenin yoktan yaratılma anı da bu andır.[186]

Ancak Craig’in Standart Büyük Patlama teorisini evrenin spesifik bir başlangıcı olduğunun ispatında kullanmasına yönelik Rahim Acar önemli iki soruna işaret etmektedir. Şöyle ki Craig’in evrenin yokluktan yaratılması şeklinde

---

[183] Craig’in sonsuzluk kavramını kullanması noktasında benzer bir itiraz da Karl Popper (1902- 1994)’dan gelmiştir. Popper geçmiş olaylar dizisinin gerçek sonsuz olması meselesinde farklı bir ayrımdan bahsetmektedir. Ona göre tüm geçmiş olaylar grubu (*set of*) gerçek sonsuzu oluştururken, geçmiş olaylar serisi (*series*) potansiyel sonsuzu oluşturmaktadır. Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", 90.

[184] Craig, “The Kalam Cosmological Argument”, 122; Craig, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, 158.

[185] Craig, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, 160; Craig, "The Existence of God and the Beginning of the Universe", 91.

[186] Craig, “The Kalam Cosmological Argument”, 183.

nitelendirdiği tekillik durumu bir idealleştirmeden ibarettir. Eğer evrenin gittikçe küçülüp matematiksel bir noktaya, yani tekilliğe ulaştığı durum bir hiçlikse, bilimsel verilerle bu hiçlik durumuna ulaşmak nasıl mümkün olabilir? Acar'a göre böyle bir durumda eğer söz konusu evrenin tekilliği ise evrenin var oluşunun başlangıcında ulaşılması gereken nokta hiçlik olmamalıdır. Bu noktanın bir varlık olması daha makul görünmektedir.[187]

Acar'ın Standart Büyük Patlama modeline yönelttiği bir diğer eleştiri Planck duvarıyla[188] ilgilidir. Zira Craig'in de desteklediği Standart Büyük Patlama teorisine göre genel görelilik kuramı tekillik denilen duruma, yani evrenin başlangıcına kadar geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak genel görelilik kuramının Planck duvarının gerisinde devam etmesi yargısı bilimsel verilerle ispatlanmış mıdır? Acar'ın da ifade ettiği gibi bilimsel veriler Planck duvarının ötesine geçememektedir. Dolayısıyla Craig'in ısrarla üzerinde durduğu evrenin bir tekillik durumuna ulaşmasına imkân tanıyan genel görelilik kuramının Planck duvarının ötesinde de devam etmesi, bilimsel verilerle teyit edilmemiştir, varsayımdan ibarettir. Acar, bilimsel verilerle teyit edilmemesine rağmen aklî gerekçeler ve ispatlarla bu varsayımı kabul etmenin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır. Esasen Acar'ın da değindiği gibi bahsedilen durumda evrenin çapı o kadar küçüktür ki kuantum mekaniği ve çekim gücü, tüm hareketi ele alır ve evreni tamamen kuşatır. Genel görelilik kuramının böyle bir etkiyi tek başına açıklaması mümkün olmadığı gibi Hawking'e göre ise bu kuramla evrenin bir başlangıcının olduğunu ispatlamak da mümkün değildir. Zira Hawking, bilimsel verilere bakıldığında, evrenin başlangıcı durumunda genel görelilik kuramı da dâhil tüm fizik kanunlarının geçersiz kalabileceğine değinmektedir.[189]

---

[187] Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?", 99. Acar'ın Craig'e yönelttiği haklı sorulardan biri de yokluktan varlık sahasına geçiş gibi büyük bir değişimde bahsedilen sıçramadan daha büyük bir sıçramanın var olması gerektiğidir.

[188] Evrene dair ulaşılan bilgilerle, 10^{-43}saniye kadar evrenin erken bir zamanına kadar ancak geriye gidilebilmektedir. Bu noktada evrenin sahip olduğu çap 10^{-35} ve sıcaklık da 10^{32} derecedir. Evrenin sahip olduğu bu ölçülere, önemli kuantum fizikçilerinden Max Planck'ın ismine nispeten, Planck çağı veya Planck duvarı adı verilmektedir. Gelinen bu noktayı Hubert Reeves Planck duvarı olarak isimlendirmekte ve fizikçilerin evrene dair eldeki verilere göre bu noktayı aşacak durumda olmadıklarını belirtmektedir. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?", 96.

[189] Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?", 100.

William Lane Craig, Standart Büyük Patlama modelinin alternatifi olabilecek evren modellerini incelemiş ancak hiçbir modelin Standart Büyük Patlama modelinin alternatifi olamayacağını iddia etmiştir. Bununla birlikte bilimin günümüzde geldiği noktada Standart Büyük Patlama modelinin açıklayamadığı noktalara cevaplar aranmaktadır. Big Bang olayına ne neden olmuştur? Kozmik arka plan ışınımı denilen yani büyük patlamadan geriye kalan enerji, evrene neredeyse eşit miktarda dağılmıştır. Homojen bir yapıya sahip olan evrenimizde maddenin ve enerjinin her yere neredeyse eşit miktarda dağılmış olması şaşırılacak bir durumdur. Dolayısıyla bilim adamları "Nasıl oluyor da büyük patlama gibi bir kaos ortamı sonrası enerji, madde ve parçacıklar evrenin her yerine neredeyse eşit miktarlarda dağılmıştır?" sorusunu sormaktadır. Şişme (enflasyon) teorisiyle[190] Big Bang'e sebep olan şeyin süper soğuma ve faz değişimleri sırasında boşlukta ortaya çıkan negatif kuvvet olduğu düşünülmektedir. Aslında evrenin bir başlangıcı olması konusunda Standart Büyük Patlama teorisine büyük oranda bağlı kalan Şişme Teorisiyle, Big Bang öncesi patlamaya sebep olan olayın varlığı ortaya koyulmuştur. Büyük patlamaya boşlukta negatif kuvvetlerin varlığı neden olmaktadır. Öyle görünüyor ki Craig'in ısrarla evrenin yokluktan yaratılış anı olarak savunduğu Big Bang, öncesinde var olan fiziksel sebeplere bağlanmıştır. Bu sebeple onu biricik yaratılış anı olarak kabul etmek mümkün görünmemektedir.[191]

---

[190] 1981 yılında teorik fizikçi Alan Guth tarafından Big Bang'e neyin sebebiyet verdiğine açıklık kazandırmak için ortaya atılmıştır. Standart Büyük Patlama gibi evrenin bir patlama sonucu oluştuğunu iddia etmektedir. Ancak Big Bang'den farklı olarak Şişme (enflasyon) teorisi evrenin yavaş yavaş ve orantısal bir büyümeyle evrenin bugün ki haline ulaştığı fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre evrenin bugün ki görünümüne doğrudan sebebiyet veren şey büyük patlamanın kendisi değildir. Patlamanın ardından sanılanın aksine evren çok hızlı bir şekilde genişlemeye ve soğumaya başlamıştır. Bu soğumayla birlikte evrenin sahip olduğu yoğun ve kontrolsüz enerji içerisinde ilk kuvvetler meydana gelmiştir. Daha sonra Alan Guth'ın bu teorisi geliştirilerek Kaotik Şişme modeli oluşturulmuştur. Teori ilk çıktığı yıllarda hakkında hiçbir deney ve gözleme dayalı çalışma bulunmaması sebebiyle astronomlar tarafında büyük tepki toplayan Şişme teorisiyle ilgili 2006 yılında WMAP'den (*Wilkinson Microivave Anisotropy Probe*) veriler gelmiştir. Bu veriler Şişme teorisinin lehine bir sonuç ortaya koymaktadır. "Uzmanların yaptığı değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere VVMAP'in sonuçları, Şişme teorisini bir spekülasyon olmaktan çıkarıp gözlemsel kanıtları olan ayağı yer basan bilimsel bir teori haline getirmiş durumdadır." Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 119. Dolayısıyla evrenin başlangıcıyla ilgili Craig'in ortaya koyduğu bilimsel veriler değerlendirilirken Şişme teorisi göz ardı edilmemelidir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yayın, 2007), 61-112.

[191] Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 123, Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler*, 232.

Esasen modern fizikteki gelişmeler evren anlayışında farklılıklara sebebiyet vermiştir. Kuantum teorisinin hakimiyetiyle birlikte determinist evren anlayışı, indeterminist bir anlayışa evrilmiştir. Öyle görünüyor ki gelinen noktada evrenin başlangıcı varoluşu ve nasıllığıyla ilgili birçok husus kapalı kalmaya devam etmektedir.[192]

Zira daha önce de değinildiği gibi "evren" fenomeniyle neyin kastedildiği büyük bir önem arz etmektedir. Zira evrenden anlaşılan, farklı aşamaların neticesinde büyük bir patlama sonucu varlık kazanan atomlar ve bu atomların oluşturduğu maddeyse, bu durumda evrenin ilk anının büyük patlama olduğu söylenebilir. Ancak evren fenomeni, kelâmcıların istidlâllerinde yer verdiği "âlem, Allah dışında kalan her şey" anlamını barındırıyorsa Şişme Teorisinin cevabı bu durumda farklılık göstermektedir. Öyle ki Şişme Teorisine göre büyük patlamaya sebebiyet veren olaylar ana evrenin bir parçasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte fizik alanındaki gelişmelerin "ana evrenin ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu" sorusuna cevap vermesinin mümkün olmadığı açıktır. Bu bağlamda genel görelilik kuramının içinde yaşadığımız evrenin bir ana evrenden kabarcık şeklinde ayrılması teorisine izin vermesi bir tarafa, ortaya koyulan teorilerin bilimsel bir netlik kazanmadığı da ayrıca vurgulanmalıdır.[193]

B. ARGÜMANIN BİRİNCİ ÖNCÜLÜNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

William Lane Craig, argümanını kurgularken birinci öncül olan "Var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir sebebi vardır." öncülünü ikinci öncüle destek niteliğinde görmüştür. Nitekim tek başına nedensellik ilkesini evrenin bir başlangıcı olduğunu ispatlamada yetersiz gören Craig, ancak ikinci öncülün ispatıyla birlikte değerlendirildiğinde spesifik bir başlangıç için birinci öncülün kullanılabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte nedenselliğin günlük hayatta sürekli onaylandığını belirten Craig daha önce de belirttiğimiz gibi konuyla ilgili ortaya konulacak herhangi bir delilin, ilkenin kendisinden daha açık olmayacağını savunmaktadır.[194] Ancak birinci öncüle yapılan eleştiriler dikkatlice incelendiğinde özellikle Craig'in metot yönünden

---

[192] Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler*, 233.
[193] Uslu, *Tanrı ve Fizik*, 128; Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler*, 235.
[194] Bk. s. 38.

eleştiriliyor olmasından, onun ikinci öncüle dikkat kesilirken birinci öncüle aynı ehemmiyeti vermediği sonucunu çıkarmak mümkündür.

1. Metot Açısından Yöneltilen Eleştiriler

Craig, iki öncül ve bir sonuçtan oluşan kelâm kozmolojik argümanının kurgusuyla aşkın ve ezelî bir tanrının varlığını ispatlamayı amaçlamaktadır. Craig'in de ifade ettiği gibi kelâm kozmolojik argümanının birinci öncülü Hume'un dahi içten içe kabul ettiği[195] bir ilke olan nedensellik ilkesi üzerine kurgulanmıştır. Ancak bir argümanın savunulabilmesi için öncüllerin yalnızca içerik bakımından makul olması yeterli değildir. Ferhat Ağırman ve Mehmet Ali Sarı kelâm kozmolojik argümanında kurgulanan öncüllerin, aynı zamanda mantıken hatasız olması gerektiğine savunmaktadır.

Tüm bunlar göz önüne alındığında Craig'in kurgulamış olduğu öncüllerin mantık ilmi açısından hatalı olduğunu söylemek mümkündür. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Craig'in iki öncül ve bir sonuçtan oluşan argümanını standart formda ele almak daha doğru olacaktır;

"Büyük öncül (1): Bütün var olmaya başlamış varlıklar var olma nedeni olan varlıklardır.

Küçük öncül (2): Bütün evrene özdeş varlıklar var olmaya başlamış varlıklardır.

Sonuç (3): O halde, bütün evrene özdeş varlıklar var olma nedeni olan varlıklardır."[196]

Tümel olumlu öncüllerle kurgulanan kelâm kozmolojik argümanının geçerli olabilmesi için orta terimin en az bir kere dağıtılmış olması, iki kere tekrar eden üç terimi içermesi, aynı zamanda sonuçta kullanılan terimlerin ise öncüllerde dağıtılmış olması gerekmektedir. Ancak kelâm kozmolojik argümanı bu şartların hepsini sağlamakta mıdır? Sarı ve Ağırman'ın da iddia ettiği gibi Craig'in argümanında *dört terim sorunu*[197] bulunmaktadır. Zira dikkatlice incelendiğinde "var olmaya başlayan her

---

195 Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 190.

196 Ferhat Ağırman & Mehmet Ali Sarı, " Craig ve Sinclair'in Kelâm Argümanının Mantıksal Bir Eleştirisi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (2017), 160.

197 Mantık ilmi kuralları çerçevesinde her kıyas büyük, orta ve küçük şeklinde üç terim içermelidir. Bu terimler kıyasın öncülleri içerisinde tekrar etmelidir. Ancak bu terimlerden her hangi birinin diğer

şeyin varlığının bir nedeni vardır." öncülüne konu olan nedensellik ilkesinin içerdiği anlam, sonuç bölümünde ispatlanan "evrenin nedeni" ile aynı anlamda kullanılmamaktadır. Craig'in ısrarla savunduğu gibi birinci öncülde bahsi geçen nedensellik ilkesi, günlük yaşantıda sürekli gözlemlenen bir durumun yahut olayın başka bir duruma geçiş halidir. Daha önce de değinildiği gibi Craig nedensellik ilkesini "öngörülebilir, hesaplanabilir" anlamında kullanmaktadır.[198] Dolayısıyla birinci öncülde, taşıdığı anlam bakımından nedenselliğin daha çok *içlemlerinden* biri kastedilmektedir. Ancak öncüllerle ispatı amaçlanan sonuç bölümündeyse evrenin sebebi aşkın bir varlık olarak gösterilmektedir. Bu sebeple sonuç bölümünde kullanılan nedensellik "yoktan var etmek, yaratıcı" anlamını içeren, kavramın kapsamına yöneliktir. Bu anlam ise birinci öncülde bahsi geçen gündelik gözlemlerle ispatlanan "neden" kavramından uzak kalmaktadır. Dolayısıyla kelâm kozmolojik argümanına yöneltilen "dört terim hatası" itirazını geçerli kabul etmek mümkündür.[199]

Öyle görünüyor ki Craig'in kullandığı metot hudûs delilinin metodundan konu itibariyle ayrışmaktadır. Zira hudûs delilinin öncülleri incelendiğinde kelâm kozmolojik argümanından farklı olarak kurgu şu şekilde yapılmaktadır;

"Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır."[200]

Delil kurgusundan sonra öncelikle hâdis ve sebep kavramlarını hangi anlamda kullandığını belirten Gazzâlî, "sebep" kelimesiyle "var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden bir tercih edici"[201] anlamını kastetmiştir. Bu durumda metot açısından kelâm kozmolojik argümanına yöneltilen bu eleştiri, hudûs delili için geçerli görünmemektedir.

2. İçerik Açısından Argümana Yöneltilen Eleştiriler

Kelâm kozmolojik argümanının birinci öncülüne getirilen eleştirilerin merkezinde nedensellik ilkesi ve gözlemlere dayalı tecrübenin büyük bir iddiası olan

---

öncüllerde kullanıldığından farklı bir anlamda kullanılması durumunda, yahut kıyasın üç terime ilave olarak bir başka terimi içermesi durumunda kıyasta dördünce terim hatasına düşülmektedir.

[198] Bk. 40.

[199] Ağırman & Sarı, " Craig ve Sinclair'in Kelâm Argümanının Mantıksal Bir Eleştirisi", 160-161.

[200] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.

[201] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.

delil kurgusundaki yeri bulunmaktadır. Bu konuda dikkate değer itirazlar yönelten isimlerin başında David Hume gelmektedir.

Nedensellik ilkesinin ontolojik temellerinin olmadığını ancak metodolojik bir ilke olduğunu ileri süren David Hume, nedensiz bir varoluşun imkânını savunmaktadır.[202] Ona göre zihnin düşünme biçiminde, bir varlığın tecrübe edilen ve bilinen bir yönüyle tecrübe edilmemiş başka bir varlık yahut olgu hakkında yargıya varma durumu vardır.[203] Bu sebeple Hume, nedensellik başlığı altında değerlendirilen çoğu algının aslında aynı zaman-mekânı paylaşma, ardarda gelme yahut sürekli birliktelik gibi durumların muhayyileye yansımasından kaynaklandığını iddia etmektedir.[204] Zorunlu nedensellik fikrini reddeden Hume, "varlık sahasına çıkmak" ve "neden" konularını zihinde ayrıştırmanın imkânından bahsetmektedir. Öyle ki Hume, nedensellik ilkesiyle tanrının her şeyin ilk nedeni olduğu fikrini savunmanın doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre nedensellik ilkesi ancak nesneler arasında var olan sebep-sonuç, özdeşlik ve zaman-mekân birlikteliği gibi durumları açıklamaktadır.[205]

Esasen İbn Sînâ ve Fârâbî (ö. 339/950) gibi büyük İslam filozoflarının da tek başına tanrının varlığını ispatlamada yetersiz gördükleri nedensellik ilkesine Hume tarafından yöneltilen itirazların haklılık payının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Hume tarafından yöneltilen eleştirilerin temelinde zorunlu nedensellik anlayışının reddi bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki Craig'in bu eleştirilerin muhatabı olmasının ana sebebi, öncülün ikinci delilinin ispatında yapmış olduğu derin irdelemeyi birinci öncülde daha esnek tutmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Craig'in birinci öncülde örneklerle detaylandırdığı gündelik gözlemlerin nedensellik boyutundan, sonuç bölümünde varmak istediği amaca geçiş, zihinlerin aradaki bağlantıyı kolayca kurabilecekleri bir formda değildir. Bu sebeple Hume'un yönelttiği eleştiriler kelâm kozmolojik argümanı başlığı altında değerlendirilmiştir.

---

[202] David Hume, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995), 155; Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 71.
[203] Ahmet Uğurlu, "Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume'un Kozmolojik Delil Eleştirisi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 74.
[204] Uğurlu,"Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume'un Kozmolojik Delil Eleştirisi", 77.
[205] Hume, Din Üstüne, Çev. Mete Tunçay, 156; Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding,* 144; Evli*, Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 45.

Tabii birinci öncüle nedensellik ilkesi üzerinden yöneltilen itirazlar David Hume'un itirazlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Nitekim kelâm kozmolojik argümanına birçok farklı açıdan eleştiriler yönelten Quentin Smith nedensellik ilkesini de irdelemektedir. Craig'in "nedensellik ilkesi tartışmasız kabul edilebilir." düşüncesi Smith için problemlidir. Zira Smith'e göre günlük deneyimlerle ortaya çıktığı söylenen nedensellik ilkesi, deneysel genelleme içermemektedir. Aynı zamanda maddenin sürekli bir değişim içinde olduğuna değinen Smith, genel-geçer bir nedensellik ilkesinin kabulüne yol açan hiçbir kanıta sahip olmadıklarını dile getirir. Öyle ki ona göre var olan nesneler büyür, küçülür, sükûn halinde kalır, hareket eder, değişir ve dönüşür. Ancak bu gözlemlerin hiç biri onun varlık sahasına çıkışının nedenini içermemektedir. Craig'in ve teistlerin kabul ettiği nedensellik ilkesi Smith'e göre bir yanılsamadan ibarettir.[206]

Smith'in bu itirazlarında haklılık payı olmakla birlikte evrenin tek ve biricik bir varlık olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Esasen evrenin varlığa çıkışını bugünün dünyasında tekrar deneyimlemek imkânsız olduğuna göre Craig'in yaklaşımının tamamen reddedilemeyeceği açığa çıkmaktadır..

David Hume ve Quentin Smith'in ardından kelâm kozmolojik argümanının birinci öncülünü nedensellik ilkesi üzerinden eleştiren bir diğer isim John Leslie Mackie'dir. Mackie sadece delili felsefi yönden eleştiriye tabi tutmamış bu açıdan da bir takım itirazlar ortaya koymuştur. Mackie'ye göre günlük yaşantıda gözlemlenebilen nedensellik ilkesinin bir bütün olarak evrene de uygulanabileceği düşüncesi hatalıdır. Zira evrenin kendi başına bir bütünlüğü vardır. Evrenin içinde gerçekleşen olayların mutlaka bir sebebinin olmasına dayanarak evrenin de aynı ilkeye uymasını beklemek hata payı içeren bir yaklaşımdır. [207] "Öyle ki Mackie'ye göre söz konusu olan, evrenin bir bütün olarak varlığı olduğundan bizim entelektüel girişimlerimiz ancak el yordamıyla yapılmış tahminlerden ibaret kalacaktır."[208]

---

[206] The Secular Web, "Two Ways to Prove Atheism (1996)" (Erişim 3 Eylül 2020); Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 79.
[207] Mackie, *The Miracle of Theism,* 100.
[208] Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 80.

Mackie’nin argümana yönelttiği eleştiriler bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde onun asıl probleminin nedensellik ilkesi olmadığı sonucuna ulaşabilmek mümkündür. Zira Mackie, birinci öncülün de bir parçası olduğu kelâm kozmolojik argümanının kendisinin, eğer tanrının evreni yoktan yaratması gibi bir ispatı amaçlıyorsa, istidlâlin, tatmin edici düzeyde *a priori* bir delil içermediğini ileri sürmektedir.[209] Mackie’ye göre tanrının evreni yokluktan varlık sahasına çıkarması durumunda tanrı zamana tabi olmuş olacaktır. Mackie, “Eğer tanrı ezelî bir varlık ise zamana tabi varlıklarla nasıl ilişkilendirilebilir?” sorusunu yöneltmektedir. Ona göre tanrının zamansız, ezelî oluşu ise bir belirsizlikten ibarettir.[210]

Craig, tanrının zamansallığıyla ilgili düşüncelerine bazı noktalarda kelâm kozmolojik argümanında yer vermektedir. Ona göre tanrının zamanla ilişkisi iki aşamalıdır. Zira tanrı, evreni yaratmadan önce zamansız bir varlıktır. Tıpkı modern fizikteki verilerle evrenin, dolayısıyla evrenle birlikte varlık sahasına çıkan zamanın, bir başlangıcı olduğu ispatlanıyorsa; metafizik verilerle de evren yaratılmadan önce yalnızca tanrının olduğu ispatlanmaktadır. Tanrı için zaman, geçmiş ve gelecek akışı söz konusu değildir.[211] Craig’in evrenin yaratılmasından önceki tanrı tasavvuru Gazzâlî’nin “Allah vardı, âlem yoktu.” öğretisinin bir çeşit şerhi şeklinde anlaşılabilir.[212]

Kelâmcılarla İslam filozofları arasındaki ilahî ezelîlik tartışmasında Craig’in görüşünün ilk aşaması kelamcılarla uyum içerisindedir. Ancak yaratma anı Craig için bir dönüm noktasıdır. Ona göre evrenin yaratılmasıyla birlikte tanrı, zamanla doğrudan bir ilişki içerisine girmiştir ve zamansallaşmıştır. Zira hâdis varlıkların ezelî bir tanrıyla bağ kurabilmesi durumunu Craig, tanrının zamansallaşmasıyla açıklamaktadır. Craig’in ilahî ezelîliğin anlaşılması noktasında iki aşamalı zaman algısı anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır. Ancak beraberinde getirdiği problemlerin reddi mümkün görünmemektedir. Craig’in sisteminde tanrının evreni yaratmasıyla zamansallaşmasına

---

[209] Mackie, *The Miracle of Theism,* 94.
[210] Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 98.
[211] William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring Gods Relationship to Time* (İllinois: Crossway Books, 2001), 271; Engin Erdem, “Tanrı’nın Hayatında İki Safha Mümkün mü? (William L. Craig’in Ezelîlik Anlayışının Eleştirel Analizi)”, *Journal of Islamic Research* 3/26 (2015), 103.
[212] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 32.

sebebiyet veren şey nedir? Tanrı zamansallaşmadan yaratma eylemini gerçekleştirememekte midir? Zaman konusunda tanrının acziyeti mi söz konusudur?[213] Aslında kelâmcıların konuyla ilgili açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda ezelî bir iradeye sahip olan tanrı için evreni zamansallaşmadan yaratmak mümkündür. Zira evrenin var oluşunu irade etmek tanrının zâtında yahut ilminde bir değişikliğe sebep olmaz. Nitekim evrenin varlık sahasına çıkışı O'nun ezelî irade ve ilmi ile uygunluk arz etmektedir.

Craig ise konuya yaklaşımını şu şekilde dile getirmektedir:

> "Evreni yokluktan varlık sahasına çıkaran tanrı, tıpkı hulûl konusunda olduğu gibi lütufta bulunmaktadır. Tanrı, sevgi ilişkileri içinde kendi zâtıyla kaim olan üçlemeye ezelî bir şekilde sahipti. Tanrı sonlu varlıkları yaratmaya muhtaç değildi. Tanrının ezelî olmayan, başı ve sonu belli, zamana tabi bir evreni var etmek kararı, kendi ezelî oluşundan, zamana tabi bir hale geçme kararıdır. Tanrının bu kararı onun muhtaç olduğu bir şey değildi, aksine tanrı sonlu varlıkların onun sahip olduğu sevinç, mutluluk ve kutluluğundan faydalanmalarını istemiştir. Tanrı, bizlerin varlık sahasına çıkabilmemiz ve onun sahip olduğu derûnî sevinci bulabilmemiz için kendi zâtında olmayan bir varoluşsal konumu benimseyerek lütufta bulunmuştur. Böylece zamansallaşan tanrı bizler yaşadığı müddetçe her anı bizimle paylaşmakta, bizlerle beraber olmaktadır."[214]

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi Craig'in yaratma meselesine bakış açısını Hristiyanlığın ana doktrinlerinden biri olan hulûl meselesi etkilemektedir. Zira Craig öncelikle ezelî tanrı anlayışının yaratma fiiliyle değiştiğini ve tanrının zamansallaştığını açıkça ifade etmektedir. Böylelikle zamansallaşmış bir tanrının hulul etmesi soruna yol açmayan bir mesele haline gelmektedir. Gelinen bu noktada Craig'in benimsemiş olduğu tanrı tasavvuru, İslam dinin esaslarından ve kelâmcıların hudûs deliline bakış

---

[213] Erdem, "Tanrı'nın Hayatında İki Safha Mümkün mü? (William L. Craig'in Ezelîlik Anlayışının Eleştirel Analizi)", 104.
[214] Craig, *Time and Eternity*, s. 241; Engin Erdem, *İlahi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 187-188.

açısından tamamen farklılaşmaktadır. Onun savunmuş olduğu ilahî ezeliliğin iki aşamadan oluşması meselesi, kelâm kozmolojik argümanı değerlendirilirken özellikle dikkat edilmesi gereken hususlardandır.[215]

Kelâm kozmolojik argümanı üzerinden zaman kavramıyla ilgili tartışılan tek mevzu tanrının zamansal oluşu meselesi değildir. Aynı zamanda argümanın temelini oluşturan, evren tasavvurunun üzerine inşa edildiği zamanın A teorisi de tenkit edilmiştir. Craig'in de ifade ettiği gibi kelâm kozmolojik argümanı zamanın A teorisine göre kurgulanmıştır. Zamanın A teorisine göre zamanın ölçüsü harekettir. Şimdi, geçmiş ve gelecek kurgusunun zaman için kullanılmasına imkân tanıyan teoriye göre bir yargının doğru ya da yanlış olması yargının ifade edildiği zamana göre değişmektedir. Zira zamanın A teorisinde gerçek olarak nitelenen tek zaman, şimdiki zamandır.[216] Dolayısıyla argümanın önemli bir bölümünü oluşturan nedensellik ilkesi ancak kipli zaman anlayışında anlamlıdır. Zira kipsiz zaman teorisi şeklinde isimlendirilen zamanın B teorisine göre öncelikli bir zaman kipi bulunmamaktadır. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman eşit derecede gerçektirler. Bu sebeple zamanın B teorisinin gerçekliği ispatlandığı bir durumda kelâm kozmolojik argümanı geçerliliğini yitirebilir. Nitekim argüman bu açıdan da tartışma konusu edilmiştir. [217] Çünkü zamanın B teorisine göre her zaman eşit olduğundan, zaman ezelî bir form kazanmaktadır. Craig, olayların geriye dönük zamansal sonsuzluğunun ancak zamanın B teorisinin kabulü ile mümkün olduğunu dile getirmektedir.[218] Zira zamanın B teorisine göre olayların zamansal olarak geriye doğru sonsuzluğuna dair bir soru yöneltilemez. Çünkü gerçekte sonsuz sayıda olay zaten vardır.

Tekrar vurgulamak gerekir ki tamamen zamanın A teorisi üzerine inşa edilen argümanın, zamanın B teorisinin ispatı durumunda geçerliliğini yitirmesi mümkündür. Ancak şüphesiz kelâm kozmolojik argümanının geçerliliğini yitirmesi, tanrının yok

---

[215] Engin Erdem doktora tezinde ayrıntılı bir şekilde Craig'in bu yaklaşımını ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Engin Erdem, *İlahi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006),

[216] Aykut Küçükparmak, "Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 83.

[217] Craig, "The Kalam Cosmological Argument", 183.

[218] Küçükparmak, "Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar", 92.

olduğu yahut evrenin bir yaratıcısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira âlemde ezelî bir tanrının var olduğunu ispatlayan tek istidlâl kelâm kozmolojik argümanı değildir.

Son olarak kelâm kozmolojik argümanının birinci öncülüne nedensellik açısından eleştiri yönelten bir başka kişi olan Adolf Grünbaum'ün (1923-2018) görüşlerine yer vermek uygun olacaktır. Zira onun eleştirileri nedensellik açısından ileri sürülen itirazların bir özeti durumundadır. Onun tenkitlerini üç grupta değerlendirmek mümkündür.[219] Grünbaum'un nedensellik konusunda yöneltmiş olduğu ilk itiraz, birinci öncülde ortaya koyulan maddelerin bir halden diğer bir hale geçişi formundaki nedensellik ilkesiyle, öncüllerin sonucu olan "evrenin bir nedeni vardır" yargısındaki nedenin, yokluktan varlığa çıkaran bir neden olmasıdır. Ancak Grünbaum'un bu noktadaki itirazı daha önce açıklık getirilen itirazdan farklılık göstermektedir. Onun itirazı evrenin varlığının sebebi olan ilk nedenin, maddi bir neden değil de bir faili işaret etmesi konusundadır. Tabii Craig'e göre evreni varlık sahasına çıkaran nedenin maddi bir neden olması imkânsızdır. Zira günlük yaşantımızda tecrübe edilen nedenselliğin aksine evrenin nedeni, onu yokluktan varlık sahasına çıkarmaktadır. Böyle bir nedenin taşıdığı nitelikler gereği maddi bir neden olması imkân dâhilinde değildir.[220]

Grünbaum'un irdelediği bir diğer husus ise evrenin sahip olduğu nedenin tekilliği ile alakalıdır. Ona göre kelâm kozmolojik argümanın öncüllerine göre başlangıcı olan evrenin mutlaka nedeni olmalıdır. Ancak Grünbaum, argümanın ispatladığı ilk nedenin tekilliği ve çoğulluğuyla ilgili bir ayrımın yapılmadığını, dolayısıyla ilk nedenin sayısının birden fazla olabileceğini iddia etmektedir. Buna karşı Craig'in de dediği gibi Standart Büyük Patlama modelinde bahsedilen tekillik durumunun, modern fizikte elde edilen veriler ve gelişmelerle ilk nedenin çoğul olamayacağını ispatladığı şeklinde cevap verilebilir.[221]

Son olarak Grünbaum'un yönelttiği tenkit yoktan yaratma doktrini ile ilgilidir. Grünbaum, eğer yoktan yaratma anlaşılamaz, kavranamazsa o zaman böyle bir doktrine

---

[219] William L. Craig, *Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics* (Illinois: Crossway Books, 2008), 154.
[220] Craig, *Reasonable Faith*, 155.
[221] Craig, *Reasonable Faith*, 155; Evli*, Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 96.

inanmanın mantıksız olduğunu ileri sürmektedir. Ancak yoktan yaratmanın anlaşılamaz oluşunu açıklayan Craig, burada bahsedilen anlaşılmazlığın "anlamsız" demek olmadığını belirtmektedir. Craig'e göre aşkın bir sebebin varlığı ve evrenin yoktan var edilmesi açıkça anlamlı ifadelerdir. Esasen hiçbir maddeye gereksinim duymadan yokluktan yaratmanın nasıllığını insan zihni kavrayamaz. Bununla birlikte ilk neden açısından durum böyle değildir. Onun için kavranılamaz hiçbir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla Grünbaum'un itirazlarının hepsi Craig tarafından cevaplandırılmıştır.[222]



[222] Craig, *Reasonable Faith,* 156; Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* 97.

SONUÇ

Tarih boyunca, tecrübe ve gözleme dayanan, örneklerini hayatın içerisinden alan kozmolojik deliller; insanoğlunun ulaşması, kavraması ve anlamlandırmasının kolaylığıyla her dönem rağbet görmüş, muteber sayılmıştır. Nitekim hudûs delilinin yeni bir versiyonu olan kelâm kozmolojik argümanı da günümüzde hâlâ kullanılmaktadır.

Hudûs delili temelinde geliştirilen Craig'in "kelâm kozmolojik argümanı" ise "Var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir nedeni vardır. Evren var olmaya başlamıştır. O halde evrenin bir nedeni vardır." şeklinde kurgulanmış olup; argümanın birinci öncülü, ikinci öncülünü destekler nitelik taşımaktadır. Ancak kelâm kozmolojik argümanı, zaman felsefesi, Standart Büyük Patlama Teorisi, entropi yasası, matematiksel sonsuzluk kavramı gibi konuları da içerisinde barındırmaktadır. Bu yönüyle aslında argümanlar ailesi şeklinde ele alınabilecek kelâm kozmolojik argümanı, evrenin spesifik bir başlangıca sahip olduğunu, bu başlangıçla beraber tanrının evreni yarattığını ispatlamayı amaçlamaktadır.

Bununla birlikte argümanın ispatı için kullanılan bilimsel argümanlar ve nedensellik ilkesi kelâm kozmolojik argümanının hem güçlü hem de zayıf yönünü oluşturmaktadır. Öyle ki argümanda yer verilen kanıtlamalar, bilgiye dayalı tecrübelerimizden oluşmaktadır. Bu tecrübelerin de doğrulanabilir önermeler olması gerekmektedir. Craig'in de ifade ettiği gibi nedensellik ilkesi gereğince kanıtlamada kullanılan, kritiğe tutulan her olayın bir nedeni vardır. Ancak David Hume'un da vurguladığı üzere bu tecrübelerin doğruluğu ân itibariyle geçerli olmasına rağmen, başka bir zamanda geçerli olmama şüphesi bulunmaktadır. Dolayısıyla günlük tecrübelerimiz, bugün için mutlaka var olan her şeyin bir nedeni olduğu sonucunu çıkarsa da evrenin varlık sahasına çıktığı âna dair vukûfiyetimiz sınırlıdır. Buna göre nedensellik ilkesinin her an yanlışlanmaya açık oluşu argümanın zayıf tarafını oluşturmaktadır.

Esasen burada konunun sonucu mahiyetinde başka bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Araştırmayı yaparken ulaşılmak istenen asıl mesele William Lane Craig'in geliştirdiği argümanı tarihî kökenleriyle birlikte incelemekti. Bu bağlamda

“Kelâm ilminde hudûs delili neydi? Tarihî süreçte nasıl gelişti? Hudûs delilinin son dönemde ulaşmış olduğu şekline William Lane Craig ne kattı?” gibi sorulara da cevap aranmıştır. Bu bakımdan kelâm kozmolojik argümanının, hudûs deliliyle olan benzerliklerinin ve farklılıklarının açık bir tarzda ortaya konulması meselenin nihayete erdirilmesi açısından önemlidir.

Bu bağlamda öncelikle belirtmek gerekir ki Craig'in argümanında kullandığı "the universe" kavramı hudûs delilinin âlem tanımı karşısında daha sınırlı bir anlama sahiptir. Oysa kelâmcılar, âlemi tanımlarken net bir çizgidedirler. Onlara göre tanrı dışında kalan her şey âlemin bir parçasıdır. Craig'in açıklamalarına baktığımızda ise sonsuz yoğunluk ve ısıya sahip tekillik ânında yaratılan bir evrenden bahsetmektedir. Ancak Craig’in yaratma anı şeklinde açıkladığı tekillik durumu ve öncesini açıklamak için birçok teori geliştirilmiştir. Bu teorilerin ispatı durumunda Craig'in, tanrının evreni Big Bang ile yarattığı çıkarımı geçerliliğini yitirebilir. Ancak böyle bir durumda hudûs delilinin geçerliliğini yitirmesi söz konusu değildir. Zira hudûs delili tanrının yaratma fiilini gözlemlenebilen hareket-sükûn gibi değişimlerle açıklamaktadır.

Bu noktada hudûs delilini, kelâm kozmolojik argümanından ayıran diğer bir mesele, hudûs delilinin sürekli bir yaratmayı (teceddüd-i emsâl) kabul etmesidir. Hudûs deliliyle ispatlanmaya çalışılan sürekli yaratma meselesi âlem-tanrı-insan ilişkisinde önemli bir role sahiptir. Öyle ki kelâm kozmolojik argümanında yalnızca tek bir yaratma ânına –tanrının evreni yaratmasına- odaklanılmıştır. Deizmi benimseyenlerin belli bir çoğunluğu da tanrının evreni yarattıktan sonra insanla ve evrenle bir bağlantısının olmadığını savunmaktadır. Kelâm kozmolojik argümanının, yalnızca evrenin nedeni olarak tanrının varlığına değinmesi insanları, deizmin savunulduğu gibi bir sonuca götürme riski taşımaktadır. Kuşkusuz kelâmcıların tarih boyunca hudûs deliliyle amaçladıkları sonuç farklıdır. Kelâmcılar, sürekli bir değişime konu olan insanın, yaşadığı ve gözlemlediği değişimlerde tanrının yaratmasını göstermeyi amaçlamaktadır. Böylece insan-âlem-tanrı ilişkisi her daim hudûs delilinin bir sonucu olarak devam etmektedir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında sorulması gereken bir diğer soru “Kelâm kozmolojik argümanı isimli tanrı kanıtlamasında bahsi geçen tanrı, nasıl bir tanrıdır?”

sorusu olmalıdır. Craig'in kanıtlamaya gayret gösterdiği tanrı; irade sahibi bir yaratıcı olmanın yanı sıra iki aşamalı ezelîliğe sahiptir. Craig'in benimsediği bu bakış açısı da kelâmcılardan ve hudûs delilinden ayrışmaktadır.

Argümana metot açısından yöneltilen eleştirilerde de bahsedildiği gibi birinci öncülde açıklanan nedenselliğin taşıdığı anlam ile sonuç bölümünde varılması amaçlanan evrenin nedeninin anlamı farklılık göstermektedir. Bu bakımdan kelâm kozmolojik argümanına yapılan eleştiride haklılık payının olduğu kabul edilebilir.

William Lane Craig, argümanı kurgularken evrenin spesifik bir başlangıca sahip olduğu sonucunu amaçlamaktadır. Ona göre evrenin Standart Büyük Patlama anında ulaştığı tekillik durumu, tanrının yaratma fiilini gerçekleştirdiği andır. Tam da bu noktada Craig'in argümanı hudûs delilinden ayrışmaktadır. Nitekim hudûs delili spesifik bir yaratma anını kanıtlamayı hiç bir dönemde amaçlamamaktadır. Âlemde var olan değişim üzerinden şekillenen hudûs delili insanları her an Allah'ın yaratma eylemiyle muhatap kılmaktadır. Açıkçası argümanın bu formunun İslâm dininin hedeflediği bir tanrı-âlem ilişkisine ulaştırmasının söz konusu olmadığı düşünülmektedir.

İşaret edilmesi gereken bir başka husus ise Craig'in ilâhî ezelîliği iki aşamalı olarak ele almasıdır. Craig, evreni yaratmadan önce tanrının ezelî olduğunu, daha sonra yaratmayla birlikte tanrının zamansal bir düzene tabi olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu hususta birçok problemle karşılaşılmaktadır. Öncelikle tanrının zamansal bir yapıya tabi olması gibi bir durum İslâm itikadı açısından mümkün değildir. Bir diğer problem ise Craig'in tutumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü kelâm kozmolojik argümanı üzerinden Craig, tanrının yaratma öncesi ezelî oluşundan bahsederken kelâmcıların ve İslâm filozoflarının düşüncelerinin bu konuda paralellik gösterdiğine atıf yapmaktadır. Bununla birlikte Craig, ikinci aşama olarak ileri sürdüğü tanrının zamansal bir yapıya tabi olması konusunda kelâmcıların ve İslâm filozoflarının görüşlerini aktarmamakta hatta hiç bahsetmemektedir. Craig'in böyle bir farklılığa değinmemiş olması sorgulanması gereken bir husustur. Onun bu yaklaşımının Hristiyan düşünce sisteminin temelinde yer alan hulûl konusundan kaynaklandığı söylenebilir. Hatta onun bu düşüncesinin hulûl anlayışına zemin hazırladığı akla gelmektedir.

Üzerinde durulması gereken bir başka husus ise kelâm kozmolojik argümanı özelinde bilimsel verilerin kullanılması ve onlar üzerinden deliller getirilmesi sonucunda bilimin kutsallaştırılması problemiyle karşı karşıya kalınabileceğidir. Hâlbuki bilimsel verilerin kesinliği söz konusu değildir. Dolayısıyla bu verilerin yalnızca içinde yaşanılan evreni daha fazla anlamlandırma çabasından ileri gitmediği unutulmamalıdır. Bilimsel veriler üzerinden oluşturulan tanrı kanıtlamalarında kesinlik ifade edilen yaklaşımların bulunması hem dine hem de bilimin ilerlemesine zarar vermektedir. Aynı zamanda bilimin âciz kaldığı hususlar üzerinden tanrı kanıtlaması kurgulamak, din-bilim çatışmasına yol açan nedenlerden biri olarak sayılabilir. Öyle ki günümüz bilimsel verilerinin dine hizmet etmediği düşüncesini besleyen sebeplerden biri de din adamlarının bilimin âciz kaldığı noktaları kullanmasıdır. Ayrıca bilim ve dinin paralel olduğu bir tanrı-evren tasavvurunun temeline bilimi koymak, değişme ihtimali olan bir yapının üzerine inancı inşa etmek anlamına gelebilir. Ancak metafiziğin, fiziği aştığı unutulmamalıdır. Bilimin ulaşmış olduğu sonuçlar tanrının varlığı gibi itikâdî hususları etkileyebilecek bir alanda değildir. Aslında evreni anlama noktasında ulaştığımız her bir veri, tanrının aşkınlığına, evreni yaratmasındaki kudretine hizmet etmektedir.

Sonuç olarak vurgulamak gerekir ki kelâm kozmolojik argümanı, kelâm literatüründe önemli bir yere sahip olan hudûs delilinden ve özellikle Gazzâlî'den esinlenerek oluşturulmuş bir argümandır. Bu argüman günümüz anlam dünyasında metafizik alana ait bir konunun modern fizikteki gelişmelerle yeniden yorumlanması, günümüz üslubuna hitap etmesi açısından önem arz etmektedir. Öyle ki argümana yöneltilen eleştirilerin fazlalığı da argümanın insanlar üzerinde oluşturduğu etkinin bir yansıması şeklinde okunabilir. Halbuki son döneme gelindiğinde yüzyıllar boyu ilmî ve felsefî tevarüsle geliştirilen hudûs delilinin klasik formuna ilgi ve alakanın eskiye nazaran azaldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında kelâm kozmolojik argümanı, tekrardan dikkatleri kendi üzerine dolayısıyla da hudûs delilinin üzerine çekmeyi başarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Acar, Rahim. "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* Dergisi 14 (2006), 89-109.

Ağırman, Ferhat & Sarı, Mehmet Ali. " Craig ve Sinclair'in Kelâm Argümanının Mantıksal Bir Eleştirisi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (2017), 157-171.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi.* İstanbul: İz yayıncılık 2007.

Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Mâ'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 33-58.

Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâš.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957.

Bardak, Ahmet. *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Anlayışı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016

Beşikci, Mehmet Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-I Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği.* İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. Çev. İlyas Çelebi İstanbul: İFAV, 2000.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji.* Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Bulğen, Mehmet. "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2010), 49-80.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Faith and Apologetics*. İllinois: Crossway Books, 2008.

Craig, William Lane. "The Existence of God and the Beginning of the Universe". *Truth: A Journal of Modern Thought* 3 (1991).

Craig ,William Lane. J. D. Sinclair. "The Kalam Cosmological Argument", *The Blackwell Companion to Natural Theology* ed. W. L. Craig, J. P. Moreland. West Sussex: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.

Craig, William Lane. *Time and Eternity: Exploring Gods Relationship to Time.* İllinois: Crossway Books, 2001.

Craig, William Lane. “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”. çev. Zikri Yavuz. *Allah Felsefe ve Bilim*. ed. Caner Taslaman & Enis Doko. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.

Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Şerhu’l-Mevâkıf.* 8 Cilt. Beyrut: Darul-Kutubil-İlmiyye, 1998.

Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta‘rîfât.* Mağrib: Dârü’l-Beyzâ, 2006.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr-Faysal Büdeyr Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Münşe’etü’l-Me‘ârif, 1969.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbü’l-İrşâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih & Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li'Turas, 1992.

Çağrıcı, Mustafa. “Yaratma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 43/329-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çil, Yunus Emre. *Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib Delilleri: Hudûs ve İmkân.* İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Davies, Paul. *God and New Physics.* New York: Simon & Schuster, 1983.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Duncan, George Martin. *The Philosophical Works of Leibnitz.* New Haven: The Tuttle, Morehouse & Taylor Company, 1908.

Duysak, Erkan. *Gazzâlî’nin Nedensellik Anlayışı Ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması.* Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Erdem, Engin. *İlahi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Erdem, Engin. “Tanrı’nın Hayatında İki Safha Mümkün mü? (William L. Craig’in Ezelîlik Anlayışının Eleştirel Analizi)”. *Journal of Islamic Research* 3/26 (2015).

Eş‘arî, Ebû’l Hasen. el-*Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid‘a*. Londra: Müdiru’l Merkezi’s-Sekâfi’l İslamî, 1955.

Eş‘arî, Ebû’l Hasen. *Makalâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilafü’l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter Weisbaden, 1980.

Evli, Mehmet Mustafa. *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Makâsıdu'l-felâsife*. thk. Mahmud Bicu. Dımeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güney, Zekeriya & Korkmaz, Nebiye. "Georg Cantor'un Sonsuzları*". Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mayıs 2014).

Gölcük, Şerafettin. "Bâkıllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkihu'l-kelâm fî 'aka'id-i ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Hume, David. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 1995.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Hackett: Indianapolis, 1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *el-Ḥudûd fi'l-uṣûl*. Beyrut: Dâru'l-Garb'i-İslâmî, 1999.

İbn Metteyevh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî. *Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*. thk. Daniel Gimaret Beyrut: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî Lî Asâri'ş-Şarkiyye bi'l-Kâhire, 2009.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Kitâbü Faṣli'l-maḳâl ve taḳrîru mâ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḥikme mine'l-ittiṣâl.* Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

İbn Rüşd. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille fî ʿaḳāʾidi'l-mille*. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

İbn Sîde. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: 1391.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İsârât ve't-tenbîhât (III): el-İlâhiyyât,* thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Daru'l-Ma'ârif, 1948.

İbn Sivâr, Ebu’l-Hayr Hasan b. Behrâm. “Âlemin Hudûsuna İliŞkin Yahya en-Nahvî ile Kelâmcıların Delilleri’nin Karşılaştırılması”. çev. Cemalettin Erdemci. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004). 155-164.

İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü’l- İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1986.

İzmirl,i İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm.* sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hasen Kādı’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse.* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Karadaş, Cağfer. “Kelâm İlminde Istılah ve Medeniyet Tasavvuru”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2006), 225/228.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ’da Hudûs Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Kutluer, İlhan. “Cevher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Küçükparmak, Aykut. “Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 2016.

Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Matson, Wallace. *The Existence of God.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü’t-Tevḥîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-. *Bahrü’l-kelâm*. Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421/2000.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-. *fi’t-Tevhîd*. th. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride. Kahire: Vezâretü’s-Sekâfe, 1969.

Pay, Metin. *Kozmolojik Delil ve Richard Swinburne*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Pinto. Robert C. "Mantık, Epistemoloji ve Argüman Değerlendirme". çev. Yunus Emre Akbay. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2012), 163-175.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhi*. nşr. Ahmed Hicâzî Es-Sekkā. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1987.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye.* nşr. Muhammed el-Muktası Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. London: Allen And Unwin, 1937.

Öz, Mustafa. "Ca'd b Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özdemir, Metin. "İbn Rüşd'ün Kelâmcılara Dair Metodolojik Eleştirisi*". Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 69-92.

Silk, Joseph. *Evrenin Kısa Tarihi*. çev. Murat Alev. Ankara: Tübitak Yayınları, 1997.

Şahin, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Kelâmcıların Hudûs ve İmkân Delillerine Yönelttiği Eleştiriler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 177-190.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.

Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (şerhu'l-Akâid)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Topaloğlu, Bekir & Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Topaloğlu, Bekir "Hudus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

The Secular Web. "Two Ways to Prove Atheism (1996)". Erişim: 3 Eylül 2020.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir?* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Uğurlu, Ahmet. "Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume'un Kozmolojik Delil Eleştirisi". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 72-84.

Uslu, Ferit. *Tanrı ve Fizik* Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Vilenkin, Alex. *Many Worlds in One: The Search for Other Universes.* New York: Hill and Wang, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 1/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 1/356.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyet (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yıldız, Metin. Eş'arî Metafiziğinin Teşekkülü-Bâkıllânî Örneği. *5. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*. ed. Mehmet Canbulat vd. Antalya: 2018.

Yıldız, Metin. *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı.* Van: Yüzüncü Yıl üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Weinberg, Steven. *İlk Üç Dakika*. çev. Zekeriya Aydın & Zeki Aslan. Ankara: Tübitak Yayınları, 1996.

Weston, Anthony. *A Rulebook for Arguments.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.